



Class

230.2C

Book

136 Ft

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902















925 Ny  
7867  
LES TEXTES DU CHRISTIANISME

**SAINT THOMAS D'AQUIN**

**SOMME  
THÉOLOGIQUE**

**I**

**DIEU**

Traduction nouvelle avec  
une introduction et des notes par  
**EDMOND PERRIN**

**LES ÉDITIONS RIEDER**





# LES TEXTES DU CHRISTIANISME

## I





SOMME THÉOLOGIQUE

I

*DIEU*





SAINT THOMAS D'AQUIN

# SOMME THÉOLOGIQUE

## I DIEU

TRADUCTION NOUVELLE AVEC UNE  
INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR

EDMOND PERRIN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

1000



M.CM.XXVII

LES ÉDITIONS RIEDER

7, place Saint-Sulpice

PARIS

230.2

T36 F

85418 v. 1

REPRODUCED FROM THE

ORIGINAL

MANUSCRIPT

TOUS DROITS RÉSERVÉS

# INTRODUCTION





**L**E lecteur à qui l'on présente la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, demande à être renseigné sur l'origine de ce livre, sur les circonstances qui ont présidé à sa composition, sur la place qu'il occupe dans l'enseignement de l'Eglise. C'est à ce désir légitime que l'on va déférer ici.



## I. — VIE ET ŒUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Thomas, surnommé le docteur angélique, naquit en 1225 — d'autres disent à tort en 1227 — dans le château de Rocca-Secca près de la ville d'Aquin sur le territoire de Naples. Par son père il était le petit-neveu de l'empereur allemand Frédéric Barberousse et le cousin de Frédéric II. Par sa mère il descendait des Tancrède qui avaient fait la conquête de la Sicile. A cinq ans il fut confié aux religieux du Mont-Cassin qui lui donnèrent sa première éducation. A dix ans il alla à l'université de Naples. Ses études littéraires achevées il résolut, malgré les instances de sa mère, d'entrer dans l'ordre des dominicains et il se mit en route vers Paris. Arrêté par ses frères près de Pérouse il fut, dit-on, ramené au château paternel où, pendant près de deux ans, sa famille s'efforça par tous les moyens — ses frères introduisirent un jour une courtisane dans sa chambre — de le faire renoncer à son projet. Quand il eut bien montré que sa résolution était inébranlable, il fut enfin autorisé à partir. Les dominicains l'envoyèrent à Cologne où enseignait Albert le Grand (fin de 1244). Peu de temps après (1245) il suivit Albert à Paris, retourna avec lui à Cologne (1248) et le quitta en 1252 pour revenir à Paris où il devait recevoir le titre de maître en théologie. C'était l'époque où Guillaume de Saint-Amour faisait aux moines une guerre violente et les dénonçait comme les pires ennemis de la religion chrétienne. Thomas dut attendre que l'orage s'apaisât. Enfin, en 1256, il obtint l'autorisation d'enseigner et, en 1257, le titre de maître en théologie lui fut conféré. Après un séjour de neuf ans à Paris, Thomas se rendit à Rome où le pape Urbain IV l'avait appelé (1261). De retour à Paris, vers 1270, il n'y resta que peu de temps, car en 1272 nous le trouvons à Naples. En 1274 il s'achemina vers Lyon pour assister au concile qui

allait se tenir dans cette ville et auquel Grégoire X l'avait convoqué. Il mourut au cours de son voyage dans le monastère cistercien de Fossa-Nova (7 mars 1274). Un demi-siècle plus tard (1323), il fut canonisé par le pape Jean XXII qui fit de lui cet éloge : « Tous les articles qu'il a écrits sont des miracles », *quot scripsit articulos, tot miracula fecit*.

L'œuvre capitale de saint Thomas est la *Somme théologique*. Elle comprend trois parties qui se divisent elles-mêmes en questions, puis en articles. La première partie traite de Dieu, de la Trinité et de la création. La seconde partie, qui se compose de deux sections, traite de la fin de l'homme, des moyens qui nous conduisent à cette fin, et aussi du péché qui tend à nous en éloigner. La troisième partie est consacrée à l'Incarnation et aux sacrements. Saint Thomas, qui commença la *Somme théologique* en 1265, mourut avant de l'avoir achevée. Ce livre s'arrête à la question 90 de la troisième partie qui traite de la contrition.

Après la *Somme théologique*, l'ouvrage le plus important de l'Aquinate est la *Somme contre les Gentils* composée sur la demande de saint Raymond de Pennafort pour faciliter la conversion des mahométans, des juifs et des hérétiques. Ce livre a été achevé à Rome en 1264; mais il semble avoir été commencé à Paris avant 1261.

Le troisième ouvrage par ordre d'importance est le commentaire *Sur les sentences* de Pierre Lombard. Ce travail a été composé pendant le second séjour à Paris entre 1252 et 1256.

L'œuvre de saint Thomas comprend en outre de volumineux commentaires sur la majeure partie des œuvres d'Aristote, des commentaires bibliques, des commentaires sur deux livres de Boèce, sur un livre de l'Aréopagite, de nombreux opuscules. Mentionnons enfin le *De regimine principum* dont l'Aquinate n'a écrit qu'une partie.



## II. — LA PENSÉE CHRÉTIENNE EN 1250

Au moment où saint Thomas paraît sur la scène de l'histoire, la pensée chrétienne subit des influences multiples. Mais elle a surtout deux guides à qui elle demande le chemin de la vérité. L'un exerce son emploi depuis de longs siècles; l'autre vient tout récemment d'entrer en fonctions. Le premier est évêque et s'appelle Augustin. Le second, qui est païen, se nomme Aristote. Arrêtons-nous d'abord devant ces deux hommes. Nous mentionnerons ensuite les influences secondaires.



## LA PENSÉE CHRÉTIENNE A DEUX GUIDES :

**Augustin.** Dans Augustin il y a un théologien. Mais il y a aussi un philosophe. Les deux doivent être étudiés séparément.

Augustin philosophe célèbre Platon et les platoniciens (*Confessions*, VII, 9, 20; *Cité de Dieu*, VIII, 11; IX, 10; X, 30). En réalité il n'a lu du maître que le *Timée*. Quant aux platoniciens dont il parle, ce sont ceux que nous appelons les néoplatoniciens. Augustin philosophe est le disciple des néoplatoniciens, surtout de Plotin. Il s'est nourri de la lecture des *Ennéades* qui lui ont décrit l'union de l'âme avec Dieu. Et les textes suivants nous montrent qu'il leur a fait des emprunts. Dans le livre des *Quatre-vingt-trois questions*, nous lisons que :

*Dieu, c'est-à-dire la vérité, est saisi par l'intelligence.*

Le même livre 46 nous dit :

*Les idées éternelles résident dans l'intelligence divine. Elles sont le modèle sur lequel tous les êtres ont été formés. L'âme ne peut pas les voir, sauf pourtant l'âme raisonnable, par sa partie supérieure et, pour ainsi dire, par son visage ou son œil intérieur (oculo suo interiore). Mais seule, l'âme pure est apte à cette vision parce que c'est chez elle seule que l'œil est sain et semblable aux choses qu'elle veut voir.*

Le livre *De la Genèse interprétée littéralement* selon la lettre 12,59 s'exprime ainsi :

*Il y a une lumière qui éclaire l'âme, et l'âme éclairée par cette lumière voit les choses soit en elle-même soit dans la lumière. Cette lumière c'est Dieu (nam illud jam ipse Deus est).*

Et dans les *Confessions*, VII, 10 nous lisons :

*J'entrai au fond de moi-même... J'entrai et, avec l'œil de mon âme, au-dessus de l'œil de mon âme, au-dessus de mon esprit, je vis la lumière immuable, non pas cette lumière vulgaire qui se montre à la chair... c'était une autre lumière, une lumière tout autre que celle de la terre... Elle m'était supérieure parce que c'est elle qui m'a fait, et je lui étais inférieur parce que je suis son ouvrage.*

Selon Augustin, l'âme a un « œil » qui lui permet de voir les choses divines elles-mêmes; elle a le sens du divin.

Augustin théologien est un révolutionnaire qui a déformé, bouleversé de fond en comble un des dogmes chrétiens et qui en a fabriqué deux autres de toutes pièces.

Parlons d'abord de son action déformatrice. Elle s'est exercée sur la pierre angulaire du christianisme, je veux dire sur le dogme de la Trinité. Au sujet de ce mystère, dès le III<sup>e</sup> siècle, il existait entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine un

conflit latent qui éclata au iv<sup>e</sup> siècle, et qui pendant longtemps sembla irréductible. Vers 360 Athanase et Hilaire (toutefois ce dernier ne s'occupa pas du Saint-Esprit), élaborèrent un système éclectique auquel, une vingtaine d'années plus tard, l'Orient et l'Occident se rallièrent de guerre lasse et qui, par conséquent, à défaut d'autre mérite, eut celui de réussir. Aux termes de cette transaction les trois personnes divines possédaient la même nature; elles étaient donc consubstantielles et ne formaient qu'une seule divinité. Mais la nature qu'elles tenaient en commun était la nature générique, la nature abstraite. Les trois personnes de la Trinité étaient de la même nature, de la même essence, tout comme les hommes sont de la même nature, de la même essence, puisqu'ils sont sortis du même père et qu'ils forment une même espèce. C'est à cette Trinité que l'évêque d'Hippone s'est attaqué. Il a estimé que l'unité obtenue par la communauté de nature générique était une unité illusoire, que la Trinité d'Athanase était un trithéisme inavoué et que le seul moyen de sauver le monothéisme était de donner aux personnes divines une nature ou essence numériquement une. La Trinité augustinienne échappe, en effet, au trithéisme; elle sauvegarde l'unité de Dieu. Ajoutons qu'elle ne maintient la distinction des personnes qu'au prix de prodigieux sophismes.

Quand on a bouleversé la croyance chrétienne jusque dans ses fondements, on est bien capable d'en étendre le domaine. Augustin, à partir de 397, a introduit dans le christianisme deux dogmes nouveaux, deux dogmes qui, considérés du point de vue théiste, sont affreux : la grâce et le péché originel.

Il a introduit la grâce ou, ce qui revient au même, il a mis une nouvelle idée sous ce mot. Car le mot existait avant lui. Le chrétien se considérait comme l'enfant de Dieu. Et ce beau titre était à ses yeux un bienfait du plus haut prix, une grâce ineffable. On croyait donc à la grâce de l'adoption divine. Mais cette grâce, on la tenait pour la récompense de la foi, et la foi elle-même, on la regardait comme l'œuvre du libre arbitre. La grâce offerte à tous était accordée à ceux qui, par un acte de foi librement consenti, s'en rendaient dignes, c'est-à-dire à ceux qui avaient la bonne volonté. Le salut reposait donc en somme sur le libre arbitre et l'homme était le maître de sa destinée.

Augustin a changé tout cela. Selon lui le libre arbitre est incapable de donner par lui-même son adhésion aux vérités révélées. La foi n'est donc pas l'œuvre de notre volonté. Elle est l'œuvre de Dieu qui opère le consentement chez ceux qu'il veut sauver et qui ne l'opère pas chez ceux qu'il n'appelle pas au salut. Car Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, mais seulement ceux dans lesquels il lui a plu de manifester sa

bonté. Voilà la grâce d'Augustin. Elle repose sur le bon plaisir de Dieu. Et sa première manifestation est l'acte par lequel Dieu produit l'adhésion à la foi, dans le libre arbitre qui est incapable de la donner par lui-même.

Mais pourquoi le libre arbitre ne peut-il faire par lui-même un acte de foi? Cette question nous amène à la seconde innovation du docteur d'Hippone, à celle qui a pour objet le péché originel. Le libre arbitre est totalement incapable de donner son adhésion à la foi parce qu'il n'a de liberté que pour le mal et n'en a aucune pour le bien. Et cette situation lamentable vient de ce que notre nature est corrompue par la concupiscence qui préside à notre génération. Ainsi parle Augustin. Selon les anciens Pères, l'homme, en proie à des passions violentes qui le portaient au mal, restait pur néanmoins tant qu'il n'avait pas cédé à ses mauvais penchants : les actes seuls constituaient le péché. Selon Augustin il n'en est pas ainsi. Chez lui la concupiscence s'est transformée. De simple penchant au mal qu'elle était jusqu'alors, elle est devenue un virus qui souille l'âme dès son entrée dans le monde. Par delà les péchés actuels que nous commettons tous, apparaît le péché originel avec lequel nous naissons. Corrompue, viciée par la concupiscence<sup>1</sup> la nature humaine est une « pâte de péché » *massa peccati*, donc une « pâte de damnation » *massa damnationis*. Et le problème n'est pas de savoir pourquoi il y a des hommes damnés, mais pourquoi il y a des hommes qui échappent à l'enfer auquel la race humaine tout entière est vouée. La solution de l'énigme se trouve dans la bonté de Dieu qui, en dépit des exigences de la justice, a résolu d'arracher à l'enfer quelques élus choisis d'ailleurs arbitrairement.

Pendant des siècles Augustin exerça un ascendant incomparable. On s'adressait à lui pour comprendre les Ecritures. Théoriquement, la règle de foi, c'étaient les livres canoniques. Pratiquement, c'était l'interprète de ces livres, c'est-à-dire Augustin. Et voici ce qui arriva. La Trinité d'Augustin prit

---

1. La psychologie pélagienne ignore ceux de nos penchants qui sont opposés aux exigences sociales; elle est donc artificielle. Mais elle donne à l'homme la conviction qu'il peut, s'il le veut, s'adapter à l'intérêt général et secouer la tyrannie de l'égoïsme : par là elle a une grande valeur pédagogique. De plus elle attribue à l'homme vis-à-vis de Dieu une indépendance inconciliable avec la notion d'un Dieu créateur; mais elle présente Dieu sous les traits d'un Père plein d'amour. Au contraire la psychologie d'Augustin est très profonde et la dépendance absolue dans laquelle elle nous met à l'égard de Dieu est la seule condition qui convienne à des êtres tirés du néant; mais elle tend à faire de Dieu un monstre. Pour tout dire le théisme chez Pélagie est inconséquent mais consolant pour les hommes auxquels il masque la réalité. Le théisme, chez Augustin, est logique mais répugnant, et il manque à sa mission essentielle qui est d'être une illusion bienfaisante.



place parmi les dogmes de l'Eglise latine. Son péché originel eut le même honneur. Sa grâce vint à bout des quelques résistances qu'elle rencontra. Et si, parfois, elle dut se voiler sous des formules légèrement ambiguës, elle n'eut besoin le plus souvent de recourir à aucune dissimulation. Augustin était l'oracle infailible dont, pour rien au monde, on n'eût voulu s'écarter. Sans doute la piété, cette ouvrière infatigable, avait introduit dans la croyance chrétienne la confession et la présence réelle du Christ à la messe : dogmes inconnus à l'évêque d'Hippone. Mais elle avait procédé à ces innovations avec son ingénuité coutumière, sans se rendre compte de ce qu'elle faisait. Avec la même bonne foi elle travaillait en ce moment à introduire l'immaculée conception. Mais saint Bernard venait de lui asséner un coup de massue qui semblait l'avoir arrêtée.

Pourtant vers la fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle un homme s'est rencontré qui a osé porter une main sacrilège sur la théologie d'Augustin : cet homme, c'est saint Anselme. Avec une dialectique implacable, Anselme a fait le procès du péché originel d'Augustin, le procès de la rédemption acceptée à l'époque de l'évêque d'Hippone et dont ce dernier s'était fait l'avocat abondant. Les coups de bélier qu'il a donnés ont été vigoureux. Disons tout de suite que le résultat a été à peu près nul en ce qui concerne le péché originel et qu'il a été médiocre pour ce qui regarde la rédemption. Anselme n'a presque rien obtenu. Mais il a rompu le charme. Il a montré que l'on pouvait s'attaquer au docteur d'Hippone. La leçon ne sera pas perdue. Au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle le prestige d'Augustin est encore prodigieux, mais il a une légère fêlure. Et nous verrons que saint Thomas s'en est aperçu.

**Aristote.** Aristote, l'homme le plus savant de l'antiquité, a écrit sur toutes les branches de la science humaine. Nous n'avons à nous occuper ici que de ses travaux sur la logique et sur la métaphysique.

La logique a pour objet les lois de la pensée. Aristote a consacré à la recherche de ces lois plusieurs livres dont les principaux sont : les *Catégories*, l'*Interprétation*, les *Premiers Analytiques*, les *Derniers Analytiques*, les *Topiques*, etc. L'ensemble de ces livres a reçu le nom d'*Organon*.

En plus de l'*Organon*, Aristote a écrit la *Métaphysique* et la *Physique*. C'est dans ces livres que sa philosophie proprement dite est exposée. Selon lui la philosophie est la science de l'être considéré comme tel.

L'être peut être étudié en soi et dans sa durée. En soi, c'est-à-dire abstraction faite de sa durée, l'être se divise en *substance* et en *accident*. La substance c'est l'être qui subsiste par lui-même et indépendamment d'un autre être. L'accident (il s'agit

de l'accident physique) c'est l'être qui ne subsiste que dans et par un autre être. Le mur est une substance, la blancheur du mur, sa longueur, sa hauteur, sa longueur sont des accidents <sup>1</sup>.

Considéré dans sa durée, l'être se compose de *puissance* et d'*acte* <sup>2</sup>. Voici pourquoi. Dans tout être surviennent des changements, c'est-à-dire des états d'existence qu'il ne possédait pas d'abord. Si, avant de posséder ces états d'existence, il n'avait pas eu la *possibilité* de les posséder, s'il n'avait pas été susceptible de les posséder, il ne les posséderait pas maintenant. Cette possibilité s'appelle la *puissance*; la réalisation de la possibilité s'appelle l'*acte*. L'être a tel état d'existence *en acte* quand cet état est réalisé; il l'a *en puissance*, c'est-à-dire qu'il a la possibilité de l'avoir, tant que le dit état n'est pas réalisé. Le gland est un chêne *en puissance* parce qu'il a la possibilité de devenir un chêne. Il est un chêne *en acte* quand cette possibilité est réalisée. En deux mots, la puissance c'est la possibilité d'un état d'existence, l'acte c'est la réalisation de cette possibilité. La puissance appartient à l'être, elle est une manière d'être.

L'être se compose aussi de *matière* et de *forme*. Quand l'être acquiert un nouvel état d'existence, il devient autre, il change. Mais sous tous les changements qui surviennent il y a un fond qui reste le même et qui fait que c'est tel être qui revêt un nouvel état d'existence. Ce fond permanent et identique c'est la *matière*; chacun des états d'existence qui se succèdent sur ce fond, c'est la *forme*. La matière telle qu'elle se présente à nous est possédée par des formes changeantes. Considérée en dehors de ces formes, la matière s'appelle la *matière première*. Mais la matière première n'est que la possibilité de posséder telle ou telle forme. Elle n'est qu'une abstraction de notre esprit, elle n'a pas d'existence réelle.

Simple possibilité, la matière première est donc la puissance. La forme est l'acte qui réalise cette puissance, qui fait d'elle une substance. Pour ce motif on l'appelle forme substantielle. Ajoutons que la matière est un principe limitatif. Toute forme substantielle est limitée par la matière qui la reçoit et qu'elle actualise. Ne constituant qu'un seul être avec la matière qui est son substrat, il y a en elle de la puissance et de l'acte. Mais, s'il existait des formes séparées de la matière, ces formes n'ayant rien qui les limite et n'étant aucunement en puissance, seraient des actes purs. Elles posséderaient donc l'existence

---

1. L'accident logique est une qualité qui ne fait pas partie de l'essence d'un être, qui ne découle pas non plus de cette essence, qui peut par conséquent appartenir à un être ou lui faire défaut. Etre petit ou grand est un accident pour l'homme.

2. Duhem, *Le système du monde*, I, 150-176; V, 441-447, 471; 545-550.

éternelle, nécessaire. Elles auraient la pensée, puisque la pensée est un acte : elles se connaîtraient elles-mêmes.

Or ces formes séparées de la matière existent. Le mouvement des sphères célestes le prouve. Le mouvement étant le passage d'un état potentiel à un état actuel, si les sphères célestes se mouvaient sans cause extérieure, elles passeraient par elles-mêmes de la puissance à l'acte. Ce n'est pas possible. Chaque sphère céleste a donc en dehors d'elle la cause de son mouvement; elle a un moteur qui la met en branle. Comment ce moteur produit-il le mouvement? On ne peut imaginer que deux explications et dire que le moteur de chaque sphère céleste agit soit comme force motrice, soit comme désirable, c'est-à-dire comme objet désiré. Mais la première explication n'explique rien, attendu que la force motrice est obligée de se mouvoir elle-même pour donner une impulsion et qu'elle ne peut se mouvoir sans recevoir l'impulsion d'un moteur. Il faut nécessairement arriver à un moteur immobile, c'est-à-dire à un moteur qui meut sans se mouvoir. Or il n'y a de moteur immobile que celui qui meut comme objet de désir. Il existe donc des formes séparées dont chacune meut une sphère céleste non à titre de force motrice mais à titre d'objet de désir. Actes purs, ces formes sont éternelles et elles possèdent l'intelligence, elles se connaissent. Si elles connaissaient les sphères qu'elles meuvent, et qui sont en transition de la puissance à l'acte, elles seraient elles-mêmes en puissance, elles ne seraient pas des actes purs. Cela aussi est impossible. Les sphères célestes éprouvent pour les substances séparées un désir qui les met en branle. Mais les substances séparées ignorent les sphères dont elles causent le mouvement sans le savoir.

Pendant tout le haut moyen âge Aristote ne fut connu en Occident que comme législateur du raisonnement. On possédait ceux de ses livres qui avaient trait à la logique — plus exactement quelques-uns de ces livres — on les lisait, on n'allait pas plus loin. De la philosophie proprement dite d'Aristote, c'est-à-dire de sa métaphysique, on ne connaissait rien.

Comment cette ignorance prit-elle fin et comment la philosophie du Stagirite pénétra-t-elle dans nos pays? Ses premiers introducteurs furent les commentateurs arabes, sur lesquels il est indispensable de dire quelques mots.

Les fondateurs de la dynastie des Abbassides, notamment Al-Mansour et Haroun-Al-Raschid, s'entourèrent de savants, de littérateurs et s'efforcèrent d'initier leurs sujets à la culture des anciens Grecs. Aristote fut un des premiers bénéficiaires de cette politique éclairée. Ses livres furent avidement recherchés, traduits en arabe et commentés. La traduction était faite d'ordinaire sur le texte grec, mais parfois aussi sur une version syriaque. Cela se passait à Bagdad sur les bords du



Tigre. Bientôt cela se passa aussi en Espagne où les Ommiades chassés d'Asie s'étaient réfugiés et avaient fondé un nouveau califat. Ainsi naquit dans la Mésopotamie et au sud de l'Ebre une philosophie arabe qui s'appuyait sur Aristote. En réalité elle déformait dans maint endroit la pensée du maître; mais elle prétendait la reproduire. Nommons les principaux représentants de cette métaphysique.

Alfarabi vécut au milieu du <sup>x</sup>e siècle, étudia la philosophie à Bagdad et se fixa ensuite à Damas.

Avicenne (*Ibn Sina*) appartient à la première moitié du <sup>xi</sup>e siècle (980-1037). Né dans le Khorasan, il étudia à Bokhara et fut gagné à la philosophie d'Aristote par le livre d'Alfarabi. Il nous reste de lui divers écrits sur la médecine et la philosophie.

Algasali (1058-1111), né à Tous en Perse enseigna à Bagdad. Il fut d'abord un disciple fervent d'Aristote qu'il avait étudié dans les livres d'Avicenne. Puis, revenu au dogme musulman, il écrivit la *Destruction des philosophes* pour défendre l'orthodoxie musulmane contre les coups que la philosophie lui portait.

Avicebron (*Ibn Gabirol*) était un juif; mais il a écrit en arabe et, à ce titre, il appartient à la philosophie arabe. Dans son livre *Source de vie* il enseigna le péripatétisme, non toutefois sans faire des concessions à l'orthodoxie juive. Il vécut en Espagne et mourut à Malaga en 1050.

Averroès (*Ibn Roch*), surnommé le Commentateur, naquit à Cordoue en 1120 et mourut en 1198. Il a écrit beaucoup de commentaires sur la philosophie d'Aristote dont il reproduit fidèlement la doctrine. Il a écrit aussi la *Destruction des Destructions d'Algasali* où il défend la philosophie d'Aristote contre les attaques du susdit Algasali.

Maïmonide (Moïse ben Maïmoun), né à Cordoue en 1135, mort en 1204, était juif comme Avicebron, mais, comme lui aussi, il a écrit en arabe. Son principal livre est *Le guide des égarés*. Maïmonide était averroïste, mais il s'efforçait de ménager l'orthodoxie juive.

C'est par ces travaux arabes que la philosophie d'Aristote pénétra d'abord dans nos pays. Voici comment. Les chrétiens d'Espagne vivaient en bonne intelligence avec leurs vainqueurs qui, loin de les molester, se montraient à leur égard tolérants et bienveillants. De bonne heure ils s'initièrent à la culture arabe. Ce qui attira en premier lieu leur attention, ce fut la médecine et l'astrologie. Mais la philosophie eut son tour. Aux environs de 1140 l'archevêque de Tolède, Raymond, installa dans son palais un bureau de traductions latines d'où sortirent successivement Avicenne, les livres écrits par Algasali avant sa conversion et la *Source de vie* d'Avicebron. Il ne resta plus à ces

traditions qu'à passer en France. Ce fut chose facile car, depuis longtemps, les Espagnols venaient faire du commerce en France et les Français passaient en Espagne. Tel Gerbert qui, à la veille du <sup>x</sup><sup>i</sup><sup>e</sup> siècle, avait franchi les Pyrénées pour se mettre à l'école des Maures. Le contemporain de saint Bernard, Gilbert de la Porrée, semble avoir eu entre les mains Avicébron et Algasali. L'hérétique David de Dinant, qui fut condamné dans le concile de Paris de 1210, semble avoir lu Avicébron et Alfarabi <sup>1</sup>. Averroès et Maïmonide furent traduits un peu plus tard.

Quand on fut à même de lire Aristote par l'intermédiaire des Arabes, on désira avoir de son texte une connaissance plus directe. Des circonstances favorables ne tardèrent pas à se présenter qui permirent de transformer ce vœu en une réalité. En 1204 Constantinople tomba au pouvoir des Croisés. Quand ils furent gorgés d'or, de reliques, de richesses de toute sorte, les vainqueurs, du moins les moines qui se trouvaient au milieu d'eux, s'aperçurent qu'il y avait aussi des manuscrits à prendre dans les bibliothèques de la ville impériale, et ils les prirent. Ainsi arrivèrent en Occident quelques manuscrits grecs d'Aristote. Le moine Guillaume Lebreton, continuateur de Rigord, parlant de l'année 1209 nous dit :

*A cette époque on lisait à Paris certains livres composés, disait-on, par Aristote. Ils enseignaient la métaphysique et avaient été rapportés récemment de Constantinople traduits du grec en latin.*

En somme la philosophie d'Aristote fit son entrée en France par deux voies, à savoir par l'Espagne et par Constantinople. D'Espagne elle vint dans une traduction et des gloses faites sur l'arabe. De Constantinople elle arriva avec un texte dérivé immédiatement du grec. Il nous reste à voir comment elle fut reçue.

Parlons d'abord de l'accueil que lui fit la hiérarchie; nous parlerons ensuite de l'accueil des théologiens.

La hiérarchie se montra malveillante. Elle avait ses raisons. Pour s'être familiarisé avec la logique d'Aristote, Abélard avait naguère ébranlé le dogme de la Trinité. Si la logique toute seule du Stagirite offrait de tels dangers, quels ravages n'avait-on pas à attendre de sa philosophie! D'ailleurs on n'en était pas réduit aux pressentiments. Le mal était commencé. Amaury de Chartres et David de Dinant qui avaient sombré dans le panthéisme s'étaient nourris de la philosophie d'Aristote, ils en avaient été les victimes. Inquiète, la hiérarchie prit les mesures nécessaires pour préserver la foi des âmes confiées

---

<sup>1</sup>. Duhem, V, 242, 251.

à sa garde. Le concile de Paris de 1210 porta le décret suivant<sup>1</sup> :

*Nous défendons, sous peine d'excommunication, d'enseigner à Paris soit publiquement, soit en secret, les livres d'Aristote concernant la philosophie naturelle et les commentaires de ces livres.*

Cinq ans plus tard le légat pontifical Robert de Courçon réitéra cette défense<sup>2</sup>. Dans la lettre du 7 juillet 1228, Grégoire IX, après avoir stigmatisé les théologiens qui, « gonflés de vanité comme des outres » demandaient à la philosophie l'explication de la vérité révélée, porta le décret suivant<sup>3</sup> :

*Par l'autorité des présentes nous vous enjoignons rigoureusement de mettre fin à cette folie, d'enseigner désormais la pure vérité théologique sans aucun mélange des sciences profanes et de ne point altérer la parole de Dieu par les élucubrations des philosophes.*

Et nous lisons dans sa lettre du 13 avril 1231<sup>4</sup> :

*Que les maîtres et les étudiants en théologie ne fassent pas parade de leurs connaissances philosophiques, mais qu'ils apportent tous leurs soins à devenir des théologiens... Qu'ils ne discutent aucune question en dehors de celles qui peuvent se résoudre par les livres théologiques et par les écrits des Pères.*

Passons maintenant chez les théologiens. Deux courants se formèrent parmi eux. Il y eut des mystiques pour qui la philosophie était un présent du diable et qui s'en écartèrent avec horreur. Mais il y eut aussi des modernistes qui s'empressèrent d'étudier les livres venus d'Espagne et de Constantinople. A leur tête était Alexandre de Halès qui, en 1231, entra dans l'ordre de saint François, mais qui dès les premières années du XIII<sup>e</sup> siècle, enseignait la théologie à Paris. Son disciple Jean de la Rochelle, que nous pouvons regarder comme son interprète, disait à propos d'un texte scripturaire<sup>5</sup> (1 Rois, 13, 19) :

*Il n'y avait pas de forgeron dans tout le pays d'Israël. Les Philistins avaient interdit l'exercice de ce métier dans la crainte que les Hébreux ne vinssent à se fabriquer des lances et des épées. Les forgerons sont les maîtres de la philosophie. Voyez comme ils soulèvent leurs objections fortes, irréfutables, qui aiguissent l'esprit comme un glaive. Voyez comme leurs arguments portent loin, pareils à ces lances qui jettent des éclairs. Voilà pourquoi Satan met tout en œuvre pour rendre impossible l'étude de la philosophie.*

Alexandre avait entre les mains les travaux des Arabes sur

1. Denifle, *Chartularium universitatis parisiensis*, I, 70.

2. *Ibid.*, p. 78.

3. *Ibid.*, p. 116.

4. *Ibid.*, p. 138.

5. Hilarin, *Histoire des études dans l'ordre de saint François*, tr. fr., p. 476.

la philosophie d'Aristote<sup>1</sup>. Il les adaptait comme il pouvait aux dogmes chrétiens. Dans une chaire voisine de la sienne se tenait Guillaume d'Auvergne qui, en 1228, devait être nommé évêque de Paris. Guillaume réfutait bruyamment Aristote, ses commentateurs et ses partisans. Mais cet ardent controversiste faisait des emprunts à ses adversaires, notamment à Avicenne, et il parlait avec éloge du « très noble philosophe Averroès<sup>2</sup> ». On ne voit guère contre qui le décret du concile de Paris de 1210 a pu être dirigé, sinon contre Alexandre et contre Guillaume.

Toutefois, depuis 1228, époque où Guillaume avait échangé sa chaire contre le trône épiscopal, Alexandre personnifiait à lui seul l'enseignement de la théologie; tous les regards étaient tournés vers lui. Or c'est à cette date que se font entendre les récriminations de Grégoire IX réitérées en 1231. Concluons que le programme d'Alexandre n'avait pas changé et que l'illustre professeur amalgamait encore la dogmatique chrétienne à la philosophie d'Aristote commentée par les Arabes<sup>3</sup>.

C'est ici que se place la lettre écrite le 23 avril 1231 par Grégoire IX et dans laquelle on lit<sup>4</sup> :

*Pour s'enrichir de la dépouille des Egyptiens, les Hébreux doivent, par les ordres du Seigneur, s'emparer de leurs splendides vases d'or et d'argent et laisser de côté les misérables vases d'airain ou de bois. Ayant donc appris que les livres de philosophie naturelle interdits à Paris par le concile provincial passent pour contenir à la fois certaines choses utiles et certaines choses nuisibles, afin que le nuisible ne porte pas dommage à l'utile, nous enjoignons formellement à votre prudence... d'examiner ces livres avec l'attention, la rigueur convenables, et d'en retrancher scrupuleusement toute erreur capable de scandaliser et d'offenser ses lecteurs, afin qu'après le retranchement des passages suspects, ces livres puissent sans retard et sans danger être pour tout le reste rendus à l'étude.*

Cette lettre mémorable est adressée à Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Etienne de Provins. Comme son texte l'indique, elle est une réponse à une démarche que ces trois hommes ont faite auprès du pape. Et l'on reconstitue sans trop

1. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, II, 1, 130. Hauréau n'a aucun doute sur l'authenticité intégrale de la *Somme* d'Alexandre. Aujourd'hui on incline à croire que ce livre a été complété par des disciples. C'est pour suppléer au témoignage de la *Somme* que j'ai apporté le texte de Jean de la Rochelle.

2. Duhem, V, 272, 280, 282.

3. Hilarin qui est franciscain dit d'Alexandre, p. 475 : « Comme il avait déjà franchi les écueils redoutés de la philosophie grecque et arabe, il ne s'émut pas autrement de la censure portée contre elle. »

4. Hauréau, II, I, 116; Denifle, p. 143.



de peine les événements dont elle est l'aboutissement. Alexandre de Halès n'a pas cessé d'enseigner la philosophie d'Aristote; son exemple a sans doute été suivi par d'autres professeurs; l'Université de Paris n'est pas en règle avec les décisions du Saint-Siège qui ont confirmé la sentence du concile de 1210; elle fait figure de révoltée. Or elle entend être la fille soumise du Saint-Siège qui l'a protégée naguère contre l'évêque de Paris, qui récemment l'a protégée contre le pouvoir royal, qui vient de la sauver de la mort, qui pour tout dire est son père<sup>1</sup>. Elle a envoyé des délégués vers le pape pour l'éclairer, pour plaider devant lui respectueusement sa cause. Et le pape reconnaît le bien-fondé des observations qui lui ont été faites. La lettre du 23 avril 1231 est l'acte par lequel la papauté, foulant aux pieds les objections des mystiques et condamnant ses propres décisions, donne à la philosophie d'Aristote et de ses commentateurs droit de cité dans la théologie.

En réalité Grégoire IX n'autorisait l'emploi de cette philosophie qu'après la correction préalable des livres où elle était contenue. Mais le moyen d'exécuter cette œuvre! La correction demandée par le pape, c'était ni plus ni moins une édition expurgée d'Aristote et de ses commentateurs. Une équipe entière d'ouvriers jeunes et actifs attelés à cette entreprise colossale ne l'eût menée à bien qu'après plusieurs années d'un labeur acharné. Or c'était à trois hommes d'âge mûr que le pape s'adressait! Le programme pontifical, pour cesser d'être une chimère, demandait à être interprété. On l'interpréta.

De la lettre de Grégoire IX on retint qu'il y avait dans la philosophie d'Aristote du bon grain et de l'ivraie, que l'ivraie devait être rejetée, mais que le bon grain pouvait être recueilli. Puis on laissa aux professeurs le soin de faire eux-mêmes le triage et de le faire dans leurs cours. Aristote et ses commentateurs arabes furent donc lus devant les élèves. Non pas un Aristote exorcisé, non pas les commentateurs expurgés. On lut les textes authentiques du Stagirite, d'Avicenne, d'Averroès, d'Avicbron. Pour tout dire il n'y eut rien de changé et les professeurs continuèrent de faire ce qu'ils faisaient autrefois. Seulement autrefois ils résistaient à Rome. A partir de 1231 ils furent d'accord avec les directions pontificales sagement interprétées. On peut même dire qu'ils étaient complètement d'accord avec elles. Car on a tout lieu de croire que Grégoire, avec son édition corrigée, avait tout simplement voulu sauver la face et masquer son évolution.

Si Alexandre de Halès commença à cette date, comme on le croit généralement, à écrire sa *Somme de théologie* il mit large-

---

1. Denifle, *Die Universitaeten*, p. 70, 72, 86, 112.

ment à profit le vent de libéralisme qui commençait à souffler. Aristote, Avicenne, Avicébron, peut-être même Averroès, occupent une place notable dans son livre <sup>1</sup>. Mais les emprunts d'Alexandre sont modestes auprès de ceux que nous constatons dans les livres d'Albert le Grand. Ce fils de saint Dominique ne craint pas de dire d'Aristote (*De anima*, 3, 2, 3, *Opera*, 3, 135) : « Il a été placé dans ce monde par la nature comme la règle de la vérité et la mesure de la plus haute perfection que l'entendement humain puisse atteindre ». L'homme qui poussait jusqu'à ce degré l'admiration pour le Stagirite ne pouvait manquer de l'utiliser abondamment, lui et ses commentateurs. Dans les livres d'Albert, ce que nous trouvons « c'est la philosophie gréco-arabe tout entière. Tout ce qu'Aristote a élaboré, tout ce qu'Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius, Proclus, Alfarabi, Avicenne, Algasâli, Ibn Bâdya, Ibn Tofail, Averroès, Avicébron, Maïmonide ont ajouté à l'œuvre du Stagirite, tout cela, méthodiquement rangé en un seul corps de doctrine, va se développer sous les yeux des maîtres des universités latines <sup>2</sup> ».

### INFLUENCES SECONDAIRES :

Les influences secondaires que subissait la pensée chrétienne au XIII<sup>e</sup> siècle se groupent autour des noms de Boèce, de saint Anselme et d'Abélard.

Boèce a traduit et commenté non seulement la logique, mais encore la physique et la métaphysique d'Aristote <sup>3</sup>. Il vivait au milieu des genres et des espèces. Ses recherches sur les universaux l'amènèrent à certains résultats dont il fit l'application à la Trinité. Dans l'opuscule *Des semaines* (Migne 64, 1311), il dit <sup>4</sup> :

*Il y a une différence entre l'existence et l'essence (littéralement : entre être et être telle chose) ; l'essence, avec sa manière d'être, est avant que l'existence soit réalisée (littéralement : l'être lui-même n'est pas encore, mais ce qui est telle chose est quand la forme d'être est reçue). La participation est possible pour l'essence, mais elle est impossible pour l'existence (littéralement : ce qui est telle chose peut participer, mais l'être lui-même ne peut aucunement participer) ; car la participation suppose que tel être existe ; or pour qu'il y ait tel être il faut qu'il ait reçu l'existence (quum esse suscepit ; ici esse désigne certainement l'existence*

1. Voir les réserves faites plus haut, p. 20. — Duhem, V, 316-334.

2. Duhem, V, 412.

3. Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. XXIV.

4. Rougier, *La scolastique et le thomisme*, p. 260.

et détermine le sens des propositions antérieures où l'esse est mentionné).

*L'essence peut avoir quelque chose en plus d'elle-même ; mais d l'existence rien ne peut être ajouté par mélange... L'essence participe d l'existence pour être réalisée, et elle est réalisée pour participer d quelque autre chose.*

*Dans tout être simple, l'essence et l'existence sont une seule et même chose. Mais dans tout composé autre chose est l'existence, autre chose est l'essence.*

Les recherches de Boèce marquent un gros effort pour faire entrer artificiellement dans les cadres de l'esprit humain le dogme de la Trinité augustinienne et le dogme de l'Incarnation parvenu à la forme que venait de lui donner, non pas le concile de Chalcédoine comme on le croit souvent, mais le moine Léonce de Byzance. Les retouches accomplies dans ces deux dogmes demandaient à être complétées par un travail d'assimilation. Les écrits de Boèce présentent la première étape de ce travail.

La seconde étape est fournie par saint Anselme. J'ai signalé en lui le réformateur du péché originel et de la rédemption. Il a eu un autre rôle. Philosophe éminent et chrétien sincère, il transforma les dogmes en vérités philosophiques susceptibles d'être déduites des principes rationnels, tout comme les théorèmes de géométrie sont déduits des axiomes. Un jour, armé du syllogisme il trouva Dieu lui-même au fond d'une idée (*Proslogion*). Un autre jour le syllogisme tout seul, sans aucun auxiliaire, le mena de plain-pied devant le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Puis, quand il lui eut révélé l'existence de ces divins personnages, il le fit pénétrer dans leur intimité (*Monologium*). A ce point de vue l'influence d'Anselme fut profonde. Non que ce hardi théoricien n'ait été sans éveiller des défiances. Ses déductions parurent généralement trop absolues. On crut devoir y apporter des atténuations, y introduire des adoucissements. Mais, quand les réserves nécessaires furent faites, on les accepta. Anselme donna à l'esprit théologique une nouvelle orientation ; il l'habitua à traduire les dogmes en concepts rationnels rattachés les uns aux autres par des liens plus ou moins rigoureux. Depuis Abélard jusqu'à la réaction accomplie par Occam, les docteurs subirent l'action d'Anselme.

Avec Abélard nous assistons à la troisième étape. A l'exemple d'Anselme, Abélard se préoccupa de mettre les mystères chrétiens à la portée de la raison humaine et il mena à bien son entreprise, non toutefois sans s'attirer de multiples condamnations. Mais la philosophie des dogmes ne l'absorba pas complètement. Dans l'*Introduction à la théologie* il fit une synthèse des enseignements théologiques qui n'avait encore jamais été faite avant lui. Et, dans le *Sic et Non*, il créa une nouvelle

méthode d'exposition<sup>1</sup>. Prenant chaque dogme en particulier il le soumit à une enquête contradictoire. Comme le juge qui fait parler successivement les témoins à charge et les témoins à décharge, il dressa la liste des textes défavorables à la croyance de l'Eglise et, à cette liste, il opposa celle des textes favorables. Il fraya ainsi la voie à la critique des textes et jeta les bases de la théologie positive. Quand il travailla à la philosophie des dogmes, Abélard n'était que le disciple d'Anselme. Il ne l'était plus quand il construisit sa synthèse et qu'il inaugura la méthode d'exposition qui rassemble autour de chaque dogme les objections et les preuves. Alors il se révéla initiateur et il s'assura une place importante dans l'histoire de la théologie.

Parmi les hérésies pour lesquelles le Concile de Sens de 1141 condamna Abélard, figure celle qui confond l'ordre de la grâce avec l'ordre de la nature. Abélard était pélagien. C'est donc de lui qu'émane le célèbre axiome *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* que l'on voit apparaître sournoisement au début du XIII<sup>e</sup> siècle et qui fait de la grâce la récompense de la bonne conduite<sup>2</sup>. Pendant tout le haut moyen âge on ne connaissait que la grâce augustinienne. Depuis Abélard on continue de croire à cette grâce, mais on croit en même temps à la grâce de Pélage. On accepte les deux contradictoires.



### III. — LA SOMME THÉOLOGIQUE DE SAINT THOMAS

La *Somme théologique* est une synthèse dont la méthode d'exposition consiste à rassembler autour de chaque dogme les objections auxquelles il est ou peut être en butte et à les résoudre. A ce double point de vue elle relève d'Abélard, elle suit la voie frayée par l'*Introduction à la théologie* et par le *Sic et Non*. Son ordonnance a une autre origine. Le Pseudo-Aréopagite décrit quelque part (*Des noms divins*, 4, 17), le double mouvement qui porte Dieu vers les créatures et ramène les créatures à Dieu. Saint Thomas, qui traite d'abord de Dieu, puis (question 2, début) « du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu », est sans doute tributaire ici de l'auteur des *Noms divins* dont il a commenté le livre. Ces remarques préalables faites, voyons la place que saint Augustin et Aristote

1. Denifle, *Chartularium*, p. XXVII.

2. Perrin, *Le cardinal Billot et le sort des infidèles défunts* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1921, p. 355.



occupent dans la *Somme* ; voyons aussi la place qu'elle occupe elle-même dans l'histoire.

**Place de saint Augustin dans la *Somme*.** La *Somme* enseigne la Trinité augustinienne. Elle enseigne aussi la grâce augustinienne, et la loi du péché originel que le docteur d'Hippone a fait peser sur tout le genre humain. Par respect pour ce dogme, elle barre la route à la dévotion populaire qui, depuis un siècle environ, a entrepris de doter la Vierge d'une conception immaculée (3, 27, 2). Attribuer à Marie une conception immaculée ce serait faire une brèche dans une loi qui n'admet aucune exception. La *Somme* rejette la dévotion nouvelle au nom du dogme du péché originel, c'est-à-dire au nom d'Augustin à qui elle est soumise.

Pourtant sa soumission a des limites. La *Somme* donne l'hospitalité (1, 2, 89, 6) à l'axiome *Facienti* qui est d'inspiration pélagienne. Elle admet la grâce augustinienne; mais elle admet en même temps la doctrine que saint Augustin a combattue de toute l'énergie de son âme, la doctrine qui a son nom inscrit au catalogue des hérésies. Tout ce qu'on peut dire à la décharge de son auteur, c'est que cette infidélité à Augustin doublée d'une incohérence est inconsciente. Saint Thomas a pris à son service l'axiome *Facienti* en toute confiance, sans en soupçonner le venin, sans se rendre compte de l'énorme embarras dans lequel il allait mettre ses disciples, sans réfléchir que ledit axiome était en opposition avec la grâce augustinienne. Et, puisque les intentions doivent seules entrer en ligne de compte, l'emploi de *Facienti* dans la *Somme* ne prouve pas que saint Thomas a secoué le joug d'Augustin.

Mais voici un autre fait. La *Somme*, après avoir prouvé l'existence du péché originel, entreprend de l'expliquer (1, 2, 82, 3). Elle dit, avec saint Anselme, que le péché originel consiste dans la privation de la justice originelle. Ce n'est pas ainsi que parlait Augustin. Selon ce docteur, l'enfant est coupable à son entrée dans le monde parce que le flot générateur auquel il doit la vie était infecté par la concupiscence. Augustin cède la place à Anselme; son explication du péché originel est mise au rebut. Et nous ne sommes pas ici en face d'une distraction, car elle est mentionnée, discutée, et elle n'est congédiée qu'avec certains ménagements. C'est bien volontairement et délibérément que le docteur d'Hippone est abandonné.

Il est également abandonné dans le problème de la connaissance de Dieu. La *Somme*, qui nous sert cinq preuves de l'existence de Dieu, n'utilise pas celle que nous avons rencontrée dans les écrits d'Augustin. Ce contraste est la résultante de deux psychologies opposées. Augustin croit constater dans l'homme le sens du divin, il croit à l'origine céleste des idées

qui servent de base à notre trésor intellectuel. Saint Thomas ne veut pas entendre parler de cette divine provenance. Selon lui ce n'est pas d'en haut, c'est d'en bas que la vérité nous arrive. Semblable à la plante qui par ses racines pompe les sucs de la terre, les élabore et les transforme en sève, l'âme puise ses connaissances dans les êtres corporels avec lesquels elle est reliée par le canal des sens. La sensation est l'unique minerai dont elle extrait l'or pur des idées. Saint Thomas, non sans quelques inconséquences qu'on signalera plus loin, p. 34 et 119, supprime le sens du divin quel l'évêque d'Hippone nous attribue. Du même coup il ferme une des voies qui, selon Augustin, nous conduisent à Dieu.

Concluons. Dans la *Somme* Augustin occupe encore une place considérable; mais il n'est plus l'oracle infallible qu'il a été pendant tout le haut moyen âge : sa déchéance est commencée.

**Place d'Aristote  
dans la *Somme*.**

Le nom d'Aristote paraît rarement dans la *Somme*. On le rencontrera à peine trois ou quatre fois dans ce livre. Mais à chaque page, il est question du « Philosophe », de la *Physique*, de la *Métaphysique*, des *Derniers Analytiques*, etc. Le « Philosophe » c'est Aristote, et les écrits mentionnés sans nom d'auteur sont presque toujours les livres d'Aristote. La *Somme* est saturée d'Aristote. Albert le Grand a transmis à son disciple son admiration enthousiaste pour le Stagirite. Saint Thomas ne peut faire un pas sans s'appuyer sur le « Philosophe ». Et l'on voit dès maintenant pourquoi la psychologie d'Augustin n'a pas trouvé grâce devant lui. C'est qu'elle n'est pas patronnée par le « Philosophe » d'après lequel notre intelligence n'a de fenêtre ouverte que sur le monde sensible. Saint Thomas a mis dans un des plateaux de la balance Augustin escorté par la tradition du haut moyen âge, dans l'autre Aristote suivi des philosophes arabes. Augustin, selon le mot de l'Écriture, a été trouvé *minus habens*. Aristote l'a emporté.

Il va sans dire que l'on rencontre dans tous les coins de la *Somme* la philosophie de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme. Cette invasion de la métaphysique d'Aristote a scandalisé le protestant Brücker qui, dans son *Historia critica philosophiæ*, 3, 805, s'écrie avec indignation, en parlant de saint Thomas : « Cet homme égaré par son amour extravagant de la philosophie a fait de la science sacrée une science philosophique ou plutôt une science païenne, sicque doctrinam sacram vere faceret philosophicam immo gentilem.

On va voir bientôt que Brücker est injuste. Ce qui est vrai, c'est que la *Somme* produit successivement sur le lecteur deux impressions contraires. D'abord une impression d'effarement.

Partout ce ne sont qu'arguments qui se succèdent à perte de vue et qui nous entretiennent de l'être et de l'essence, du genre et de l'espèce, de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme. Après un syllogisme un autre syllogisme, après une déduction une autre déduction. Quel contraste avec les *Sentences* de Pierre Lombard qui se bornent à nous servir des textes patristiques ! Ici le chemin est aisé et l'on avance en pleine lumière. Dans la *Somme*, on se heurte à chaque pas à un rocher qu'il faut escalader à tâtons. Et puis ces abstractions avec lesquelles on est constamment aux prises renferment-elles de mystérieuses réalités ? Ne seraient-elles pas peut-être de pures jongleries de mots ? Pendant que l'on se pose cette question à laquelle on n'ose pas donner une réponse, la marche se poursuit, marche lente qui exige toujours un nouvel effort, toujours une nouvelle fatigue.

Pourtant peu à peu l'effort, ici comme ailleurs, crée une âpre volupté. Notre raison qui s'essouffle à disséquer l'être et l'essence, a l'illusion d'être chez elle. Armée du syllogisme elle démonte les dogmes pièce par pièce, elle en voit le contenu. Pierre Lombard ne lui imposait pas cette opération laborieuse ; mais aussi il ne lui présentait que de fastidieuses listes de textes qui surchargeaient la mémoire. A l'école de saint Thomas, la raison a un gros travail à fournir, mais du moins elle comprend ou, en tout cas, elle entrevoit quelque chose. Et la *Somme* se dresse avec la beauté sévère d'un traité de géométrie où tous les théorèmes se suivent et s'épaulent mutuellement.

La philosophie d'Aristote est répandue dans toute la *Somme*. Que vient-elle faire dans un livre consacré à l'exposé et à la démonstration des dogmes chrétiens ? Nous le saurons quand nous aurons pris connaissance des articles 1, 5, 8 de la première question. Voici en substance ce qu'on y lit :

Il y a deux principes de connaissance, la raison et la foi. La raison perçoit un certain nombre de vérités. La foi, qui reçoit les communications émanées directement du ciel, connaît d'autres vérités inaccessibles à la raison. De ces deux principes découlent deux sciences : la philosophie et la théologie, appelée aussi science sacrée. La philosophie étudie les vérités qui sont du ressort de la raison et elle les étudie avec les ressources de la raison. La théologie s'attache aux vérités qui dépassent la raison, et elle poursuit ses investigations à la lumière de la révélation. Chacune de ces deux sciences a son domaine et sa méthode. La philosophie, c'est la raison qui fait l'inventaire de ses trésors. La théologie, c'est la foi qui décrit et qui classe les trésors apportés du ciel par la révélation.

Si distinctes qu'elles soient par leurs objets et leurs méthodes la philosophie et la théologie ou, ce qui revient au même, la raison et la foi ne sont pas séparées l'une de l'autre. Bien au

contraire, elles entretiennent des rapports de bon voisinage, elles se rendent mutuellement service. La formule de leurs rapports est celle-ci : la foi est le guide de la raison ; la raison est la servante de la foi.

La foi est le guide de la raison. Elle pénètre dans le domaine de la raison pour venir à son secours. Si la recherche des vérités de l'ordre naturel était laissée à la raison seule, il en résulterait plusieurs graves inconvénients. Tout d'abord la connaissance de Dieu serait le privilège du petit nombre ; car la plupart des hommes sont écartés de la recherche du vrai, soit par leur tempérament, soit par leurs occupations qui leur enlèvent tout loisir, soit par leur paresse native qui fuit le travail. De plus, les rares privilégiés qui parviendraient à la connaissance de la vérité, n'obtiendraient ce résultat qu'après de longues recherches. Enfin, ils ne connaîtraient la vérité que mêlée à de nombreuses erreurs, tant est faible notre jugement et tant sont puissantes les causes d'erreur qui l'obscurcissent. La foi remédie à ces multiples inconvénients. Elle procure à tous les hommes la connaissance de la vérité ; elle la leur présente sans travail pénible et sans risque d'erreur <sup>1</sup>.

Comme la foi pénètre dans le domaine de la raison, la raison elle aussi pénètre dans le domaine de la foi et elle lui rend des services. Services modestes qui n'ont rien de comparable aux bienfaits de la foi. La raison guidée et affermie par la foi n'aspire pas au rôle de guide ou de soutien. Non, elle ne veut être que la servante de la foi. Servante dévouée, elle défend sa maîtresse contre les objections des incrédules, elle met à sa disposition tout ce qu'elle a de plus cher. Ce qu'elle a de plus cher, c'est la philosophie. Elle fait donc servir la philosophie à orner la foi.

La philosophie d'Aristote intervient dans la *Somme* à titre de servante. Bien loin de se mettre au-dessus du dogme chrétien, elle ne prétend même pas être son égale. Elle veut seulement se mettre à son service. Voilà le programme. Voyons comment il est exécuté.

**L'argument** Allons à la question II. Prenons l'article 3 du premier moteur. consacré à la démonstration de l'existence de Dieu et, dans cet article, lisons la preuve du premier moteur. Le point de départ est le mouvement que nous constatons

---

1. Ces considérations que l'article 1 se borne à esquisser sont développées dans la célèbre dissertation, I, 4 de la *Somme contre les Gentils*. Celle-ci s'inspire manifestement de Maïmonide, I, chap. XXXIV. Voir surtout I, p. 123 : « Si donc nous ne recevions jamais une opinion par la voie de l'autorité traditionnelle... il en résulterait que les hommes en général mourraient sans savoir seulement s'il existe un Dieu.



dans le monde. La conclusion est l'existence d'un moteur immobile qui seul rend compte du mouvement. De cette preuve rapprochons les textes où Aristote nous entretient du mouvement des sphères célestes et en indique l'origine. Ici aussi, nous sommes mis en présence d'un moteur immobile. Seulement la *Somme* ne fournit aucun enseignement sur la manière dont le moteur immobile produit le mouvement. La *Métaphysique*, au contraire, nous explique que le premier moteur serait obligé de se mouvoir s'il produisait le mouvement à titre de force motrice, et qu'il reste immobile parce qu'il agit comme objet de désir. Entre l'argument de la *Somme* et l'argument de la *Métaphysique* il y a une différence. D'où vient-elle?

Deux hypothèses se présentent. On peut supposer que saint Thomas adopte le sentiment d'Aristote, qu'il s'en inspire, mais que, s'adressant à des « débutants » (comme il le dit dans son prologue), il a abrégé. On peut supposer aussi qu'il abandonne ici son maître et qu'il nous sert un argument qui n'a rien de commun, sauf les mots, avec l'argument d'Aristote.

La première hypothèse est plausible. Nous avons la preuve que saint Thomas a adopté la théorie du moteur objet de désir sous la forme développée que les commentateurs arabes, Avicenne et Algasali, lui donnèrent<sup>1</sup>. Ceux-ci attribuèrent à chaque sphère céleste deux anges, l'un qui faisait tourner la sphère, l'autre qui, contemplé, aimé par le premier, le déterminait à accomplir son service. Or la *Somme contre les Gentils* (2, 70) décrit ces deux moteurs en identifiant le moteur, objet de désir, avec Dieu. Et elle note soigneusement (1,44, voir aussi 1,13), ceci :

*Le moteur qui se meut lui-même, se meut par le désir et la connaissance, car il n'y a que ces moteurs à se mouvoir eux-mêmes... de plus, dans le mouvement qui a lieu par désir et connaissance, le sujet qui désire et connaît est un moteur mû, tandis que l'objet désiré et connu est un moteur non mû. Donc puisque Dieu, le premier de tous les moteurs, est un moteur non mû, il est nécessairement, par rapport au moteur dont une partie se meut elle-même, ce qu'est le désirable par rapport au désirant.*

Eclairé et interprété par les longs développements de la *Somme contre les Gentils*, le texte laconique de la *Somme théologique* signifie ceci : « Sans doute les anges qui sont les moteurs des sphères célestes se meuvent eux-mêmes. Mais comme ils se meuvent par la connaissance et le désir ils sont des moteurs mûs dont le moteur est l'être qu'ils désirent. Ce moteur qui meut comme objet désirable est immobile : c'est lui que nous

1. Duhem, IV, 445.

appelons Dieu ». Encore une fois l'hypothèse qui comprend la preuve du moteur immobile dans le sens d'Aristote est plausible. D'ailleurs saint Thomas a cru toute sa vie que les sphères célestes étaient mues par des anges.

Toutefois cette intervention des anges dans le mouvement des sphères n'a jamais été à ses yeux qu'une opinion philosophique. Et, dans la *Somme contre les Gentils* 3, 23, il nous avertit que les choses se passent peut-être autrement. C'est ici que la seconde hypothèse trouve son point d'appui. Elle objecte que saint Thomas a pu abandonner une opinion qui ne s'était jamais présentée à lui comme certaine. Et la rédaction donnée à la preuve du premier moteur immobile est pour elle l'indice de l'abandon.

S'il fallait prendre parti, je dirais que cette seconde hypothèse n'a aucune valeur. Saint Thomas, en effet, qui parfois semble faire bon marché de l'intervention des anges dans le mouvement des sphères célestes, la tenait dans les dernières années de sa vie pour une certitude philosophique. C'est ce que prouve assez clairement la dissertation de la *Somme théologique*, 1, 70, 3 qui explique que les corps célestes sont mûs par des êtres doués de connaissance. Mais il ne s'agit pas de prendre parti entre ces deux hypothèses. Bornons-nous à noter les observations que chacune d'elles suggère.

Dans la seconde, saint Thomas abandonne Aristote. Il l'abandonne au moment où s'ouvre devant lui la « première voie » qui mène à Dieu. Le maître ne peut ici lui servir de guide : il s'éloigne. Pourtant il lui fait un emprunt. Il nous dit que le premier moteur doit être immobile, c'est-à-dire produire le mouvement sans se mouvoir lui-même, et qu'un moteur qui se meut ne peut pas être le premier. Que vient faire ici cette considération ? Dans le système d'Aristote, elle sert à prouver que le premier moteur doit agir comme désirable ; elle a une raison d'être. Elle n'en a plus dans une théorie où le premier moteur n'agit pas comme objet de désir ; la preuve du premier moteur interprétée comme le veut la seconde hypothèse manque de logique.

En manque-t-elle moins quand on la comprend d'après la première hypothèse ? Elle fait alors du premier moteur un être désirable ; elle suit Aristote. Mais, chez Aristote, les sphères ne sont pas toutes mises en branle par le même moteur. Chaque sphère a son moteur pour lequel elle éprouve un désir ; il y a autant de moteurs immobiles qu'il y a de sphères en mouvement. Dans la *Somme*, à ces moteurs multiples un seul moteur est substitué. De quel droit ? Et puis, chez Aristote, les moteurs immobiles qui ont la connaissance ne connaissent rien en dehors d'eux ; ils ignorent les sphères qu'ils mettent en mouvement ; ils ne pourraient les connaître sans cesser d'être

immobiles. Dans la *Somme* le moteur immobile connaît toutes choses. Comment reste-t-il immobile puisque les choses qu'il connaît sont changeantes? En tout cas ce moteur unique qui connaît toutes choses n'appartient pas à Aristote : il est un produit de la philosophie arabe.

En somme, de quelque façon qu'on la comprenne, la preuve du premier moteur que la *Somme* nous offre utilise quelques principes du Stagirite en les amputant de leurs conséquences logiques. Sous couleur d'adapter au dogme chrétien la philosophie d'Aristote, saint Thomas la met ici en lambeaux.

**L'argument de la contingence des êtres.** Examinons dans le susdit article de la *Somme* la « troisième voie » qui conduit à Dieu. C'est ce qu'on appelle l'argument de la contingence. Son point de départ est l'existence d'êtres qui auraient pu ne pas exister, son point d'arrivée est l'existence d'un être nécessaire. Il y a, dans le monde, une certaine quantité d'être qui, en lui-même, n'est que possible et dont l'existence est contingente; donc il y a aussi un être nécessaire.

Cette distinction de l'être possible et de l'être nécessaire semble, au premier abord, avoir une parenté lointaine avec la métaphysique de la puissance et de l'acte. En réalité, elle en est le renversement. Selon Aristote, tout ce qui n'est pas contradictoire existe nécessairement, soit en puissance, soit en acte. Être une chose en puissance, c'est l'être d'une certaine manière. « Demander la cause de l'existence absolue, c'est poser une question qui n'a pas de sens, puisqu'une telle existence est ou impossible ou nécessaire. La doctrine qui oppose l'être possible à l'être nécessaire nie la proposition qui sert de fondement à toute la théorie d'Aristote; elle nie que *pouvoir être* soit une manière d'être; elle nie l'existence en puissance pour n'admettre qu'une seule existence proprement dite, l'existence en acte. Le point de départ étant changé, toute la théorie se développe d'autre manière... <sup>1</sup> »

Aristote n'a pas pu enseigner que l'existence d'êtres contingents suppose une cause nécessaire. D'où vient cette doctrine? Au dire d'Averroès, elle a été inventée par les *Molékallim*, c'est-à-dire par les scolastiques arabes qui l'ont transmise à Alfarabi puis à Avicenne lequel l'a passée à Algasali. Voici ce que dit Algasali <sup>2</sup> :

*L'être se divise en ce qui doit être ou ce qui est nécessairement et ce dont l'existence est possible. De ce dernier nous concevons que tout ce qu'il est dépend d'un autre que lui... De toute chose*

1. Duhem, IV, 475, voir Rougier, *La Scholastique et le thomisme*, p. 310, 326.

2. Duhem, V, 468-500; Rougier, p. 480-509.

*qui, en soi, est possible, on peut dire que lorsqu'elle possède l'existence, c'est qu'elle la tient d'un autre, car si elle existait par elle-même c'est qu'elle serait nécessaire et non pas simplement possible.*

Conclusion. Pour rédiger sa troisième preuve de l'existence de Dieu, saint Thomas a renié momentanément la métaphysique d'Aristote et s'est mis à l'école des philosophes arabes.

**La distinction de l'essence et de l'existence.** A la question de l'être possible et de l'être nécessaire se rattache la distinction de l'essence et de l'existence qui est une des idées maîtresses de la philosophie thomiste. Selon saint Thomas Dieu est le seul être chez lequel l'essence est identique à l'existence; en tous les autres êtres il y a une distinction réelle entre l'essence et l'existence. Cela tient à ce que tous les êtres sauf Dieu sont créés. Dieu existe par la vertu de son essence et c'est pour cela que, en lui, l'essence et l'existence sont identiques. La créature ne doit pas l'existence à son essence puisqu'elle a reçu l'existence d'un autre être. Il suit de là que son essence est une simple possibilité à laquelle l'existence est adjointe ou, si l'on veut, sur laquelle l'existence est plaquée. L'existence est à l'essence de la créature ce que la réalisation est à la possibilité, ce que l'acte est à la puissance, ce que le placage est sur l'objet qu'il est destiné à orner. Cette doctrine, le docteur angélique l'a formulée dans tous ses principaux écrits<sup>1</sup>. Je me borne à citer ici le passage suivant de la *Somme*, 1, 50, 2 à 3.

*Sans doute la composition de la matière et de la forme n'existe pas dans l'ange, mais il y a en lui la composition de l'acte et de la puissance (Dans les choses matérielles) la nature ainsi composée n'est pas son existence, mais l'existence est son acte, en sorte que la nature est à l'existence ce que la puissance est à l'acte. Enlevons la matière et ne laissons subsister que la forme, celle-ci reste par rapport à l'existence ce qu'est la puissance par rapport à l'acte. C'est ainsi que l'on doit comprendre la composition qui est dans l'ange. Pour exprimer cette composition, d'aucuns disent que l'ange est composé de deux choses à savoir, ce par quoi il est et ce qu'il est ou, selon Boèce, l'existence et ce qu'il est. Car ce qu'il est est sa forme subsistante; quant à l'existence, c'est ce par quoi la substance existe.*

On chercherait vainement cette doctrine chez Aristote qui ne soupçonne pas la création. Mais voici ce que dit Maïmonide<sup>2</sup> :

*On sait que l'existence est une chose survenue à ce qui existe.*

1. Rougier, p. 218, 326.

2. *Le guide des égarés*, I, chap. 57, *Sur les attributs*, Munk, I, 230. Les commentaires de Munk sont instructifs.



*C'est pourquoi elle est quelque chose d'accessoire à l'essence de ce qui existe. Ceci est une chose évidente et nécessaire dans tout ce dont l'existence a une cause, car son existence est une chose ajoutée à son essence. Mais, quant à ce dont l'existence n'a pas de cause, et c'est Dieu seul, le Très Haut, car c'est là ce qu'on veut dire en disant que Dieu est d'une existence nécessaire, son existence est sa véritable essence ; son essence est son existence, et elle n'est point une essence à laquelle il soit arrivé d'exister de sorte que son existence y soit quelque chose d'accessoire.*

Ce texte de Maïmonide ne fait que tirer au clair la doctrine d'Avicenne. D'où il résulte que la distinction réelle de l'essence et de l'existence, si chère à saint Thomas et à l'école thomiste, est un legs des philosophes arabes. Toutefois, notons que dans cette œuvre d'importation saint Thomas n'a pas été un initiateur. Dès le commencement du XIII<sup>e</sup> siècle, la distinction réelle de l'essence et de l'existence fut enseignée par Guillaume d'Auvergne qui l'avait empruntée à Avicenne et à Algasali<sup>1</sup>.

**L'argument des degrés de l'être.** L'argument tiré de la contingence des êtres est suivi dans la *Somme* par l'argument des degrés de l'être. C'est la « quatrième voie » qui mène à Dieu. Au point de départ nous sommes en face de perfections qui existent à des degrés limités. Au terme nous sommes mis en présence d'un être qui possède ces perfections dans un degré absolu et qui a produit les perfections limitées que nous avons sous les yeux. En deux mots : il y a des perfections limitées ; donc il y a une perfection absolue qui a produit ces perfections limitées.

Dans l'exposé de l'argument des degrés de l'être, saint Thomas se réfère deux fois à Aristote ; ce qui est de nature à nous faire croire que l'argument est emprunté au Stagirite. Toutefois la première référence n'a aucune portée, car l'assertion qu'elle met sous le patronage de la *Métaphysique* est celle-ci : « Ce qui a le maximum de vérité a le maximum d'existence. » Quant à la seconde, la voici : « Ce qu'il y a de plus élevé dans un genre est cause de ce que ce genre renferme. » On voit sans peine que ce principe ne nous explique pas pourquoi les perfections limitées prouvent l'existence d'une perfection absolue. Il se borne à nous dire que la perfection absolue, *si elle existe*, a produit les perfections limitées. Il n'occupe donc dans l'argument qu'une place accessoire. Pourtant, on ne peut rester indifférent en présence d'un texte où Aristote enseigne que ce qu'il y a de plus élevé dans un genre est cause de ce

1. Duhem, V, 282; Rougier, p. 280.

que ce genre renferme. Malheureusement saint Thomas a mal lu le texte de la *Métaphysique* auquel il renvoie. Voici à ce sujet l'observation du savant jésuite le P. Kleutgen <sup>1</sup> (*La philosophie scolastique*, IV, 445) : « Aristote dit plutôt dans l'endroit cité, ce qui est indubitable, que parmi les choses qui sont placées sous le même concept, celle qui est la cause de toutes les autres possède de la manière la plus parfaite ce que contient le concept. » Et le savant jésuite, pourtant tout dévoué à saint Thomas, ne craint pas de faire la leçon au docteur angélique en ces termes : « Or il n'est pas permis, sans autres motifs, d'intervertir une telle proposition. Si l'une des choses de même nom est la cause des autres, elle doit assurément être la plus parfaite qui soit dans le même genre; mais, toute chose qui est la plus parfaite du même genre n'est pas cause de celles qui sont moins parfaites. Est-ce que l'homme le plus parfait, pour ne citer qu'un exemple, est l'auteur de tous les autres hommes? »

L'argument des degrés de l'être ne vient pas d'Aristote. D'où vient-il? Le passage de l'imparfait au parfait qui fait le fond de l'argument se retrouve dans les écrits d'Augustin et de l'Aréopagite. Mais c'est seulement dans le *Monologium* (4) de saint Anselme que l'on voit mentionnés les « degrés » de l'être; c'est là aussi seulement qu'est signalée la causalité du parfait à l'égard de l'imparfait. La *Somme* semble donc ici tributaire d'Anselme. Et Anselme, de qui est-il tributaire? Probablement du néoplatonicien inconnu qu'on appelle l'Aréopagite <sup>2</sup> lequel, soit directement soit par l'intermédiaire de Plotin, est tributaire de Platon. En tout cas, si les intermédiaires peuvent être contestés, il n'y a pas de contestation possible sur la source première. C'est Platon qui, le premier, dans le *Phédon*, dans le sixième livre de la *République*, dans le *Timée*, a enseigné que le bien limité est une réduction du bien en soi, que l'imparfait est l'œuvre du parfait. La preuve des degrés de l'être, probablement par le canal de l'Aréopagite et de saint Anselme, ou par tel autre canal que l'on voudra, dérive de Platon; elle est la mise en œuvre de ce qu'on a appelé la dialectique platonicienne. Or la dialectique platonicienne n'est qu'un vain jeu de l'esprit quand elle n'est pas complétée par le « sens du divin », c'est-à-dire par l'action immédiate de Dieu sur la raison. Saint Thomas n'a pas le droit d'y recourir puisqu'il rejette le sens du divin (voir p. 119). La preuve des degrés de l'être répugne à la structure de la *Somme*. Sa présence dans ce livre est due à une distraction.

1. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 342, fait la même observation.

2. Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry*, p. 483.

**Le principe d'individuation.** Saint Thomas, on le voit, a abandonné Aris-  
totele dans plusieurs circonstances. Il lui a pré-  
féré parfois les philosophes arabes. Il lui est même arrivé de  
s'éloigner de son maître sans tenir compte des réclamations  
de la logique. Dans le cas qui me reste à mentionner, nous  
allons le voir fidèle à son maître, et nous allons voir en même  
temps où l'a conduit sa fidélité.

Il s'agit du principe d'individuation. Cette question n'en  
est pas une pour nous, qui croyons que les êtres sont indivi-  
dualisés par le fait même de leur existence. Mais il n'en était  
pas de même à l'époque où la matière et la forme régissaient  
le monde. Alors l'existence individuelle était un gros problème.  
De ce problème saint Thomas demanda la solution à la matière.  
Selon lui, la matière seule permet à plusieurs individus d'exister  
dans la même espèce, la matière seule est le principe d'indivi-  
duation pour les êtres d'une même espèce. Mais alors, comment  
l'individuation se fait-elle chez les anges qui n'ont pas de  
matière? Comment se fait-elle chez les âmes quand elles ont  
quitté le corps? Ces dernières n'ayant plus de matière pour  
protéger leur existence individuelle ne vont-elles pas se fondre  
les unes dans les autres et ne former qu'une seule âme? Et les  
anges, comment se distinguent-ils les uns des autres? Mis en  
face de ces questions saint Thomas ne bronche pas. Sa réponse  
en ce qui concerne les anges est celle-ci (1, 50, 4) :

*Il est impossible qu'il y ait deux anges de la même espèce.*

Et, en ce qui concerne les âmes, il dit d'abord en substance  
(I, 76, 2 à 1 et 2) que, pendant la vie actuelle, nos âmes doivent  
leur existence individuelle au corps qui les circonscrit. Puis il  
ajoute textuellement :

*Chaque chose a l'unité de la même manière qu'elle a l'existence.  
Par conséquent le problème de la multiplicité d'une chose n'est  
pas autre que celui de son existence. Or il est manifeste que l'âme  
intellectuelle, en tant qu'elle a l'existence, est unie au corps comme  
sa forme et que, le corps une fois détruit, elle reste néanmoins  
dans son existence. De même la multiplicité des âmes est la  
conséquence de la multiplicité des corps et, quand les corps sont  
détruits, les âmes conservent leur multiplicité.*

La première réponse est très claire. La seconde passable-  
ment entortillée veut dire ceci : « Certes, d'après mes principes  
les âmes, quand elles ne sont plus circonscrites par les corps,  
devraient se fondre ensemble et je ne sais pas comment elles  
conservent leur existence individuelle, mais je crois qu'elles la  
conservent. » Dans ses premiers écrits le docteur angélique  
expliquait l'existence individuelle des âmes séparées par leur  
aptitude à « informer » de nouveau leurs corps respectifs.  
Dans la *Somme* il a renoncé à cette explication dont il a sans  
doute reconnu l'insuffisance.

En somme, dans la question du principe d'individuation la philosophie d'Aristote a conduit saint Thomas aux deux résultats suivants : interdire à Dieu de créer deux anges de la même espèce; faire de l'existence individuelle des âmes après la mort un postulat de la foi contraire aux données de la raison <sup>1</sup>.

**Autres autorités de la Somme.** Après saint Augustin et Aristote les autorités auxquelles se réfère le plus souvent la *Somme* dans la première partie sont Boèce, Denys l'Aréopagite et le symbole d'Athanase. J'ai parlé de Boèce (p. 22). Il me reste à dire un mot sur les deux autres autorités.

Denys l'Aréopagite a écrit trois livres intitulés *De la hiérarchie céleste*, *De la hiérarchie ecclésiastique*, *Des noms divins*. A ces livres il faut ajouter plusieurs lettres dont l'une est adressée à l'apôtre saint Jean pour lui annoncer que son exil de Pathmos finira bientôt. L'auteur a vu l'éclipse qui accompagna la mort du Sauveur; il a assisté en compagnie des apôtres à la mort de la sainte Vierge. Depuis le xvii<sup>e</sup> siècle, on tenait l'Aréopagite pour un faussaire. Aujourd'hui, à la suite des travaux de Koch et du jésuite Stiglmayr, on sait qu'il a beaucoup utilisé le néoplatonicien Proclus et que ses écrits se placent entre les années 485 et 510. Mais, au moyen âge, il n'en était pas ainsi. Denys l'Aréopagite était le chrétien converti par Paul et, par conséquent, le plus grand de tous les docteurs. Saint Thomas le cite abondamment et il lui enjoint de se mettre au pas d'Aristote ou d'Augustin. Mais la chose ne va pas toute seule. Fréquemment les textes se laissent sabrer plutôt que de marcher. Denys côtoie le panthéisme sans cependant y tomber. L'emphase de son style est intraduisible. Ce ne sont partout que superlatifs à la seconde ou à la troisième puissance.

Le symbole dit de saint Athanase enseigne la Trinité augustinienne et il condamne l'hérésie d'Eutychès. Il a probablement été composé par saint Césaire d'Arles qui est mort en 542. En tout cas il ne peut être antérieur aux dernières années du v<sup>e</sup> siècle. Mais, au moyen âge, on l'attribuait au grand Athanase. Il était et il est encore dans l'Eglise une règle de foi égale à celle du symbole de Nicée.

---

1. Jourdain, I, 273-281; II, 378-389; Duhem, V, 511-524.





#### IV. — VICISSITUDES DU THOMISME

**Oppositions à l'intérieur de la scolastique** Dans les dernières (Saint Thomas est condamné). années de sa vie, qui n'atteignit pas cinquante ans, saint Thomas était devenu une sorte d'oracle. Tous, y compris les papes, le consultaient. Quand il eut quitté cette terre, son prestige grandit encore. Il était le docteur par excellence vers lequel tous les regards se tournaient. Pourtant l'admiration n'était pas sans réserve. Ça et là on discutait, on contestait, on résistait. Ce qui provoqua surtout la résistance, ce fut la théorie de l'individuation. Elle bouleversait de fond en comble l'organisation du monde angélique, elle interdisait à Dieu de créer deux anges de la même espèce, elle était à la fois révolutionnaire et injurieuse à la toute puissance divine. En tout cas, elle jetait le trouble dans l'université de Paris. Pour ramener la paix, l'évêque Etienne Tempier eut recours aux grands moyens. Le 7 mars 1277 — trois ans jour pour jour après la mort de l'auteur de la *Somme* — il condamna une longue liste de deux cent dix-neuf propositions parmi lesquelles se trouvaient les trois suivantes extraites des livres de saint Thomas :

31. *Les purs esprits étant dépouillés de tout élément matériel, Dieu ne peut en créer plusieurs de la même espèce.*

96. *Dieu ne peut créer plusieurs individus de la même espèce indépendamment de la matière.*

191. *La matière est le principe de la division et de la multiplication des formes.*

A quelque temps de là, l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardeby, prononçait au nom de l'Université d'Oxford, une condamnation à peu près identique.

Mais quarante-six ans plus tard, l'auteur de la *Somme* recevait les honneurs de la canonisation. Dès lors il ne pouvait plus rester sous le coup de la flétrissure de 1277. La sentence d'Etienne Tempier fut donc annulée, et le problème de l'individuation des anges put désormais être librement discuté dans les écoles <sup>1</sup>.

**Les controverses sur la grâce.** Il va sans dire que cette réhabilitation officielle ne mit pas fin à l'opposition. Celle-ci se recruta surtout chez les franciscains. Saint Thomas eut donc, en même temps que des admirateurs

---

1. Denifle. *Charitularium*, I, 543 en tenant compte des notes des p. 556 et 557. *Ibid.*, II, 280. Jourdain, II, 48, 150.

enthousiastes, des adversaires qui combattaient sa doctrine et se déclaraient ouvertement contre lui. Il en fut ainsi jusqu'aux dernières années du xvi<sup>e</sup> siècle. Alors le docteur angélique eut à soutenir des attaques d'un caractère nouveau. Voici ce dont il s'agit.

L'esprit pélagien, que le docte Abélard avait ressuscité et qui avait réussi à se dissimuler sournoisement dans un coin de la *Somme* (voir p. 25), s'enhardit peu à peu et, au début du xiv<sup>e</sup> siècle, il s'étala au grand jour. C'est à cette époque que l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Bradwardin, s'écriait en gémissant : « Le monde presque tout entier suit Pélagé ! » Naturellement ces pélagiens de la fin du moyen âge prétendaient n'avoir rien de commun avec l'ancien hérésiarque breton. Ils se contentaient de démarquer ses idées. Ils acceptaient les formules des conciles relatives à la grâce. Seulement, ils les vidaient de leur sens. En 1588 le théologien espagnol Molina fit mieux. Après avoir lancé l'anathème à Pélagé, il présenta une théorie de la grâce que Pélagé aurait signée sans difficulté et il la mit sous le double patronage de saint Augustin et de saint Thomas. Les scotistes chicanaient l'illustre auteur de la *Somme* sur des vétilles. Molina le couvrait de fleurs et le transformait en pélagien. Témoins indignés de ce cambriolage théologique, les dominicains, à la suite de Bannez, accoururent immédiatement à la défense de leur maître <sup>1</sup>. Mais Molina était un fils de saint Ignace. Tous les Jésuites, Bellarmin en tête, prirent fait et cause pour lui. Ceux d'entre nous qui ont atteint la quarantaine se rappellent la fameuse « Affaire » dans laquelle la France faillit jadis sombrer. De 1595 à 1607 l'Eglise eut son « Affaire » dans laquelle elle aussi faillit sombrer.

Pendant plusieurs années la cause des Jésuites sembla perdue. Clément VIII, qui avait constitué la congrégation *De auxiliis* pour examiner le conflit et qui prenait une part très active aux débats, voulait procéder à la condamnation du système de Molina. Un jour il annonça à Bellarmin qu'il allait définir la question. Bellarmin répondit : « Votre sainteté ne la définira pas. » Il n'en dit pas plus long au pape lui-même. Mais s'entretenant avec le cardinal del Monte il fut plus expansif et il tint ce langage : « Je sais bien que le pape a le pouvoir et la volonté de la définir. Néanmoins il ne le fera pas parce qu'il mourrait avant de l'avoir fait. » D'après une autre version rapportée par l'archevêque de Burgos de Arellano, il aurait même dit : « Je sais que le pape veut et peut la définir,

---

1. Je me borne ici à dire que la grâce moliniste ou pélagienne ne répond pas aux textes de saint Thomas. Quant à sa valeur intrinsèque voir la note de la p. 18.

mais il ne le fera pas car s'il le tente on le fera mourir.» Clément VIII mourut sans rien définir. Paul V était l'obligé des Jésuites, que d'ailleurs Henri IV recommandait à sa bienveillance. Il mit fin au procès en imposant silence aux deux partis.

En apprenant la décision de Paul V, les Jésuites chantèrent victoire. Ils avaient raison. Ils sortaient vraiment vainqueurs de la lutte, puisque Rome les autorisait à propager le molinisme et même à interpréter les textes de la *Somme* dans le sens moliniste<sup>1</sup>.

Depuis la décision de Paul V, Pélagé était rentré officiellement dans l'Eglise. Il pouvait y enseigner librement sa doctrine à la seule condition de cacher son identité sous le nom de Molina, c'est-à-dire sous la robe des Jésuites, et de modifier légèrement ses formules. Bientôt, la liberté que Rome venait de lui accorder ne lui suffit plus. Il voulut régner en maître là où, pendant une longue série de siècles, il avait été proscrit. Le jansénisme lui fournit l'occasion de réaliser son dessein. Le jansénisme, c'était Augustin qui, par l'intermédiaire de disciples dévoués, propageait dans toute leur pureté primitive ses maximes sur la grâce et le péché originel. Pélagé, par une tactique habile, sépara les disciples de leur maître. A celui-ci il prodigua ses marques de respect. Quant aux disciples, ils furent écrasés, piétinés. Les disciples de saint Thomas auraient dû régulièrement subir le même sort. Mais ceux-ci, plus diplomates, imitèrent la conduite de David qui, pour sauver sa vie, contrefit l'insensé. Ils proclamèrent que tout homme recevait de Dieu une grâce suffisante; et ils ajoutèrent modestement que cette grâce ne suffisait pas. Ils déclarèrent que l'homme doté de la grâce efficace conservait la liberté de résister à cette grâce; et ils ajoutèrent que cette liberté devait s'entendre « dans le sens divisé » mais non « dans le sens composé », ce qui revenait à dire que l'acte ne peut pas ne pas être produit quand la grâce est présente, mais qu'il ne serait pas produit si la grâce était absente. Ils tinrent des propos d'homme ivre, ils contrefirent les insensés. On les traita d'extravagants, on n'eut que dédain pour leur charabia. Mais au dédain s'ajouta la pitié qu'inspirent les déments. Ils furent sauvés.

Voilà ce que devint au XVIII<sup>e</sup> siècle le dogme de la grâce dans l'Eglise romaine. La grâce de saint Thomas, qui est celle de saint Augustin, fut repoussée comme une hérésie, quand on l'exposa franchement. Masquée par les circonlocutions burles-

---

1. Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. 415, a tort de dire que la prémotion physique « n'était en réalité qu'une fille supposée de saint Thomas ». Par ailleurs le récit humoristique qu'il fait du procès de Molina est exact.

ques dont l'entouraient les thomistes, elle fut l'objet d'un sentiment de dédain accompagné de pitié qui lui assura la tolérance. La vraie grâce fut celle de Pélagé, celle que de multiples conciles ont jadis condamnée. Mais on assura que saint Thomas n'en enseigne pas d'autre et que les thomistes n'entendaient rien au docteur dont ils portaient le nom<sup>1</sup>.

**Oppositions à l'extérieur de la scolastique.** Les coups portés au thomisme par les scolastiques eux-mêmes ne furent rien auprès de ceux qui vinrent du dehors et qui atteignirent avec lui toute la scolastique.

Le véritable ennemi de la scolastique, celui qui commanda les assauts et dirigea les coups contre l'antique citadelle de la philosophie chrétienne, ce fut la science. La scolastique fut ébranlée jusque dans ses fondements quand des savants annoncèrent que les sphères célestes n'existaient pas, que les astres n'étaient pas encastrés dans des rainures pour y glisser, qu'il n'y avait pas d'anges à les mettre en branle, que le froid et le chaud n'étaient pas des entités contraires, que l'air était pesant, qu'il y avait dans le soleil des taches qui se déplaçaient, que le soleil ne tournait pas autour de la terre, etc. Aussi, l'immense majorité des théologiens opposa-t-elle une résistance farouche aux révélations de la science. Rome incarcéra Galilée. L'Université de Paris demanda au pouvoir royal de sévir contre les novateurs. La métaphysique était intimement liée à la physique d'Aristote. Protéger l'une paraissait le seul moyen d'arracher l'autre à la ruine. Descartes plus clairvoyant détacha la métaphysique de la gangue de chimères qui la recouvrait. Grâce à lui la psychologie fut établie sur la base de la conscience, et l'âme recouvra le sens du divin dont saint Thomas l'avait amputée. Descartes vit se grouper autour de lui des disciples dont le nombre grossit peu à peu et dont quelques-uns, à la suite de Malebranche, resserrèrent encore les liens de l'âme avec Dieu. Descartes porta un coup mortel à la scolastique; mais, en même temps qu'il renouvela le spiritualisme, il lui prolongea la vie pendant deux siècles.

Cependant la science poursuivait sa marche. Un jour on

---

1. R.-P. Coudere, *Le vénérable cardinal Bellarmin*, I, 355. Au xvi<sup>e</sup> siècle l'assassinat n'était pas l'objet d'une réprobation aussi absolue qu'aujourd'hui. Flétri par tous les honnêtes gens quand il s'inspirait de mobiles vulgaires, il changeait de nature lorsqu'il était mis au service d'une cause élevée. Quand Sixte-Quint apprit l'assassinat de Henri III il prononça un discours qui débutait par ce texte significatif : *A Domino factum est istud*. A Paris les prédicateurs mirent Jacques Clément au rang des martyrs. D'ailleurs, depuis plusieurs mois, toutes les chaires de la capitale retentissaient de prières à Dieu pour demander qu'un nouvel Aod vint délivrer l'Eglise. Plusieurs années auparavant Philippe II d'Espagne conseillait à Catherine II de se débarrasser de Coligny par le meurtre.



apprit que le système solaire était arrivé à son état actuel par la voie d'une longue évolution. On retrouva l'évolution dans l'écorce terrestre. On la rencontra une troisième fois dans les organismes vivants. L'évolution étendait son empire sur l'univers entier. Le dogme des créations successives était relégué dans le domaine des rêves. Non seulement Dieu avait abandonné la formation du soleil et des planètes au jeu des lois mécaniques; il n'avait même pas pris la peine d'organiser les êtres vivants. Il avait réduit les animaux à se manger les uns les autres. Le monde de la vie n'était qu'un immense champ de carnage. Dieu n'apparaissait plus que sous les traits d'un roi fainéant dont la destitution semblait s'imposer. En tout cas, le dogme de la Providence avait rejoint le dogme des créations successives. De nouveau le spiritualisme était en danger. On se rappela alors que ce trésor avait été placé par Kant dans un asile inviolable. On recourut à Kant, on lui demanda son secret. Kant fut le troisième sauveur du spiritualisme. Singulier sauveur, en vérité, pour qui les idées de la raison pure avaient tout juste la valeur des dessins que nous admirons dans le kaléidoscope! Mais ce grand démolisseur épargnait là loi morale. Et la loi morale amenait à sa suite Dieu et la vie future. Le spiritualisme restait debout.

**Le thomisme est aujourd'hui la philosophie officielle de l'Eglise.**

Voici quelle était la situation aux environs de 1875. Le spiritualisme cartésien fortement teinté d'ontologisme était en honneur dans le clergé et dans les séminaires. Les laïques cultivés qui restaient attachés au spiritualisme en demandaient la formule de préférence à Kant. Dans le monde savant on tenait généralement l'absolu pour le domaine de l'inconnaissable et les systèmes de métaphysique étaient considérés comme des poèmes écrits dans une langue tantôt barbare tantôt harmonieuse, mais alimentés exclusivement par le rêve et la chimère. Quant à la philosophie de saint Thomas, on la cultivait chez les dominicains, en dehors de là on la négligeait, elle était mise au rang des fossiles.

C'est ce fossile que, depuis un demi-siècle, la papauté a entrepris de ramener à la vie. Un des premiers actes de Léon XIII fut de publier l'encyclique *Æterni Patris* (1879) destinée « à remettre en vigueur et à propager le plus possible la précieuse doctrine de saint Thomas ». Son successeur Pie X publia en 1908 l'encyclique *Pascendi* dans laquelle, après avoir expliqué que les erreurs du modernisme avaient pour cause l'ignorance de la philosophie scolastique, il prescrivit le retour à cette philosophie. Et il ajouta :

*Quand nous prescrivons la philosophie scolastique, ce que nous*

*entendons surtout par là — ceci est capital — c'est la philosophie que nous a léguée le Docteur angélique... Que les professeurs sachent bien que s'écarter de saint Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave.*

Dans la lettre *Doctoris angelici* promulguée le 29 juin 1914 le même pontife ordonna de mettre entre les mains des étudiants dans les séminaires la *Somme théologique* et de leur en expliquer le texte. Quelques semaines plus tard, 27 juillet 1914, la sacrée congrégation des études recommanda aux professeurs de philosophie vingt-quatre thèses où est condensée la métaphysique de saint Thomas, et elle nota que ces thèses étaient des « règles directrices sûres » (la doctrine de la grâce qui se rapporte à la philosophie autant qu'à la théologie n'est point sur cette liste parce que, depuis la décision de Paul V, on peut penser que saint Thomas était moliniste). Dans le *Code de droit canonique* publié en 1917 le canon 1366,2 ordonne

*Que tous les professeurs, en matière de philosophie naturelle et de théologie, exposent entièrement leurs cours et forment leurs élèves selon la méthode, la doctrine et les principes du docteur angélique et qu'ils s'y tiennent saintement.*

Benoît XV, dans la lettre *Fausto appetente* du 29 juin 1921, déclara que l'ordre des Frères Prêcheurs a reçu la louange suprême quand l'Eglise a proclamé que la doctrine de saint Thomas était la sienne propre (quum Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse).

Enfin Pie XI, dans l'encyclique *Studiorum ducem*, s'est exprimé en ces termes :

*Le guide des études que doit suivre dans les sciences les plus hautes la jeunesse cléricale est Thomas d'Aquin... Thomas doit être appelé le docteur universel, car l'Eglise a fait sienne sa doctrine ainsi que l'attestent bien des documents de toute sorte.*

On le voit : la philosophie de saint Thomas est la philosophie officielle de l'Eglise. C'est l'Eglise qui parle par la bouche du docteur angélique. Le catholique ne peut donc, en philosophie, s'écarter de la voie tracée par saint Thomas sous peine de s'exposer à perdre son âme. En attendant, s'il enseigne sous les ordres de la hiérarchie, il est sûr de perdre sa chaire.

Celui qui n'a ni chaire à perdre ni salut à risquer n'est pas dans la situation tragique du croyant. D'ailleurs il se souvient que cette Eglise, qui aujourd'hui veut nous emprisonner dans la *Somme*, emprisonna jadis Galilée en lui disant : « Tu as enseigné une doctrine absurde en philosophie. »

L'adhésion est une chose, la curiosité en est une autre. Les dogmes chrétiens que nous n'acceptons pas nous intéressent puissamment. Nous aimons à vivre en leur compagnie, à les suivre au cours de leur évolution. L'indifférence que nous n'avons pas pour les dogmes, nous ne pouvons l'avoir pour une

philosophie qui gravite autour des dogmes, qui s'est incorporée à eux. Pie XI, dans l'encyclique mentionnée plus haut, dit au monde entier : « Allez à Thomas. » Déférons à son invitation. Etudions saint Thomas. Etudions la *Somme* où la philosophie thomiste est condensée et mise au service de la théologie.





## NOTE DE L'ÉDITEUR

Dans cette traduction de la *Somme* qui doit comprendre cinq volumes, tous les articles de quelque importance seront reproduits intégralement. Des autres on donnera le titre et un résumé qui sera, autant que possible, tiré littéralement de la *Somme* elle-même. Ces résumés seront signalés par un trait vertical, en marge, qui les fera immédiatement reconnaître.

Ce volume comprend le traité De Dieu, ce qu'on appelle aujourd'hui la *Théodicée*.

Entre la *théodicée* de saint Thomas et la *théodicée* des modernes il existe un contraste qui apparaît dès la première page. Aujourd'hui les théistes vont à Dieu par deux chemins qui ont pour point de départ, l'un l'idée de l'Infini ou du Parfait, l'autre la loi morale. Les disciples de Descartes et ceux de Malebranche prennent le premier ; le second est suivi par les disciples de Kant. Saint Thomas, de son côté, nous indique cinq voies qui mènent à Dieu ; mais ni l'idée de l'Infini ni la loi morale ne font partie de ces cinq voies. De ce premier contraste en naît un autre beaucoup plus important. Les cinq voies de saint Thomas nous mènent jusqu'à la porte de l'Absolu ; mais elles ne l'ouvrent pas. Pour faire tourner cette lourde porte sur ses gonds, il faut recourir à toute une équipe de syllogismes dans lesquels s'entrechoquent la matière et la forme, l'essence et l'existence, l'acte et la puissance. Travail rebutant pour plusieurs ; aride et ingrat pour tous ! Au contraire, quand on prend pour guides l'idée de l'Infini, ou la loi morale, on entre de plain-pied et sans effort dans l'Absolu. Pourrait-il en être autrement alors que l'idée de l'Infini est, nous dit-on, « la marque de l'ouvrier » et que la loi morale est comme un tribunal dressé dans notre conscience par le souverain juge ?

Mais saint Thomas prendra bientôt sa revanche (questions 84-88). Il prouvera que toutes nos idées nous arrivent par le canal des sens, que toutes viennent d'en bas, qu'aucune n'est descendue du ciel, qu'aucune n'est la marque laissée en nous par le divin ouvrier. Et ses preuves seront acceptées par la philosophie moderne qui les tiendra pour irréfragables<sup>1</sup>. L'argument de

---

1. Taine, *De l'intelligence*; Cardinal Zigliara, *De la lumière intellectuelle* (réfutation de l'innéisme et de l'ontologisme); Fouillée, *Les systèmes de morale contemporains*.

*l'idée du Parfait nous met en face d'un mirage trompeur. C'est un autre mirage non moins décevant que nous présente l'argument de la loi morale dont le véritable père est Rousseau dans le célèbre passage du Discours du vicaire savoyard : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix... » Si l'accès de l'Absolu ne nous est pas interdit, c'est en suivant saint Thomas que nous le franchirons.*

*De même, si le théisme donne quelque part une solution au problème du mal, c'est à l'école de saint Thomas que nous la trouverons. Les apologistes modernes, dans cette question comme dans beaucoup d'autres, sont des illusionnistes : sous couleur de résoudre le problème du mal, ils l'escamotent habilement. Saint Thomas est à l'abri de ce reproche. Ses solutions peuvent paraître insuffisantes ; mais on doit reconnaître en tout cas qu'elles ne dissimulent pas les difficultés et que généralement une grande loyauté les inspire.*

# LA SOMME THÉOLOGIQUE

## *PREMIÈRE PARTIE*

### **DIEU**





## PROLOGUE

**L**E docteur de la vérité catholique ne doit pas s'occuper seulement des savants. Il doit aussi instruire les débutants selon cette parole de l'Apôtre (*I Cor. 3,1*) : « Comme à des enfants dans le Christ je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide. » En conséquence, nous nous proposons dans cet ouvrage d'exposer la doctrine de la religion chrétienne de la manière qui convient à l'enseignement des commençants.

Nous avons remarqué, en effet, que les novices en cette science, quand ils lisent les écrits des divers auteurs, sont arrêtés par des obstacles considérables. Ces obstacles tiennent en partie au grand nombre des questions, articles et arguments inutiles; en partie à l'ordre adopté dans l'exposé des questions dont la connaissance leur est indispensable, ordre qui n'est pas celui de la logique, mais qui est motivé par les livres ou qui repose sur le hasard des discussions; en partie au dégoût et à la confusion qu'engendre dans l'esprit des auditeurs le rabâchage des mêmes choses.

Appliqués à éviter ces inconvénients et d'autres du même genre, et confiants dans le secours divin, nous allons essayer de faire de la science sacrée un exposé aussi court et lucide que la matière le permettra.

## QUESTION I

### DE LA SCIENCE SACRÉE.

#### QU'EST-ELLE ET QUEL EST SON DOMAINE ?

Pour circonscrire notre plan dans des limites précises, il est nécessaire tout d'abord de traiter de la science sacrée, de dire ce qu'elle est et à quels objets elle s'étend.

Sur ce sujet dix questions se posent : 1<sup>o</sup> Sur la nécessité de cette science. 2<sup>o</sup> Est-elle une science ? 3<sup>o</sup> Cette science est-elle une ou multiple ? 4<sup>o</sup> Est-elle spéculative ou pratique ? 5<sup>o</sup> De

ses rapports avec les autres sciences? 6<sup>o</sup> Est-elle une sagesse? 7<sup>o</sup> Quel est son objet? 8<sup>o</sup> Se sert-elle d'arguments? 9<sup>o</sup> Doit-elle employer des formules métaphoriques ou symboliques? 10<sup>o</sup> L'Écriture sacrée que contient cette doctrine doit-elle être expliquée en plusieurs sens?

**Art. 1. — Est-il nécessaire qu'il y ait, en plus des disciplines philosophiques, une autre science?**

1<sup>o</sup> Il semble qu'une autre science, en plus des disciplines philosophiques, n'est pas nécessaire. En effet l'homme ne doit pas se préoccuper de ce qui dépasse la raison, selon ce que dit l'*Écclésiastique*, 3, 22 : « Ne cherche pas ce qui est plus élevé que toi. Or, ce qui est du domaine de la raison est suffisamment enseigné dans les disciplines philosophiques. Donc une autre science, en plus des disciplines philosophiques, paraît superflue.

2<sup>o</sup> De plus, une doctrine ne peut traiter que de l'être, attendu que l'objet de la science est le vrai qui se confond avec l'être. Or, dans les disciplines philosophiques, on traite de tous les êtres, y compris Dieu lui-même. C'est pourquoi une partie de la philosophie s'appelle théologie ou science divine, ainsi que le Philosophe le montre (*Métaphysique*, 6, 11). Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait une autre science en plus des disciplines philosophiques.

Mais, à l'encontre, il est dit dans la seconde épître à Timothée, 3, 16 : « Toute l'Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour convaincre, pour blâmer, pour instruire en vue de la justice. » Or, l'Écriture divinement inspirée ne fait pas partie des disciplines qui doivent leur origine à la raison humaine. Il est donc utile qu'il y ait, en plus des disciplines philosophiques, une autre science divinement inspirée.

Réponse. On doit dire ceci : Il était nécessaire pour le salut de l'homme, qu'il y eût une science dérivée de la révélation divine, en plus des disciplines philosophiques qui sont l'objet des recherches de la raison humaine. Premièrement parce que l'objet de la destinée de l'homme est Dieu<sup>1</sup> qui dépasse la

---

1. Au lieu de *ad Deum*, Sertillanges lit *a Deo* qui, de son propre aveu, n'est pas dans les manuscrits. Cette correction est arbitraire. Notre texte est d'accord avec 12, 1, p. 119 qui l'éclaire et le complète. L'homme est fait pour la vision béatifique et il y aspire. Seulement cette fin qui répond aux exigences de sa nature, dépasse ses forces et nécessite un supplément de lumières. Saint Thomas tient cette doctrine d'Augustin qui, pour le fond, la tient lui-même des néoplatoniciens. Nous sommes en présence d'un produit néoplatonicien. Produit qui est ici un intrus. Car il suppose

compréhension de la raison. Selon cette parole (*Isaïe*, 64, 1) : « L'œil n'a point vu en dehors de toi, ô Dieu, ce que tu as préparé à ceux qui t'aiment. » Or il faut que les hommes connaissent par avance cette destinée <sup>1</sup>, car ils doivent diriger vers elle leurs intentions et leurs actions. Donc il était nécessaire à l'homme pour son salut qu'une révélation lui fit connaître certaines choses supérieures à la raison humaine.

Mais même en ce qui concerne les vérités relatives à Dieu qui sont du domaine des investigations de la raison humaine, il était nécessaire à l'homme d'être instruit de ces vérités par une révélation divine. Voici pourquoi. La vérité trouvée par la raison au sujet de Dieu ne parviendrait à la connaissance que d'un petit nombre, elle ne serait connue de ce petit nombre qu'après un long temps, et avec un mélange de beaucoup d'erreurs. Pourtant c'est de la connaissance de cette vérité que dépend le salut de l'homme qui est en Dieu. Donc, pour que les hommes arrivassent au salut d'une manière plus appropriée à leur nature et plus sûre <sup>2</sup>, il était nécessaire qu'ils fussent instruits des choses divines par une révélation divine. Par conséquent il était nécessaire que, en plus des disciplines philosophiques dont les recherches sont dirigées par la raison, il y eût une doctrine sacrée issue d'une révélation.

A la première objection on doit dire ceci : Sans doute l'homme ne doit pas chercher à connaître par sa raison les choses qui dépassent cette raison; mais ces choses ayant été révélées par Dieu doivent être reçues par la foi. C'est pourquoi l'*Ecclésiastique* dit dans le même endroit (3,25) : « Beaucoup de choses qui dépassent le sens de l'homme t'ont été montrées. » Or, ces choses sont l'objet de la doctrine sacrée.

que l'âme est en contact avec Dieu. Or la *Somme* dit et redit que nous recevons exclusivement du monde sensible les matériaux de nos connaissances. Voir p. 130.

1. D'après ces textes l'homme doit connaître pendant sa vie terrestre la fin à laquelle Dieu le destine et, avec cette fin, certaines autres vérités d'ordre naturel. Le cardinal Billot enseigne aujourd'hui que les masses populaires étrangères à l'idée monothéiste vont, au sortir de la vie, dans les limbes en compagnie des enfants morts sans baptême. Et le cardinal Sfondrate dit que ces enfants enlevés avant d'avoir pu pécher, ont reçu de Dieu un bienfait de beaucoup supérieur au bienfait du ciel (Perrin, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1921, p. 367-382).

2. A compléter par 23 7 à 3, p. 199 où saint Thomas nous apprend que c'est le petit nombre des hommes qui est sauvé et nous explique pourquoi. Il n'y a donc pas lieu de corriger le texte comme a fait ici encore Sertilanges qui a substitué *communius* à *convenientius* attesté, dit-il, par les manuscrits.

A la seconde on doit dire que les diverses manières de connaître une même chose donnent lieu à diverses sciences. En effet l'astrologue et le physicien démontrent tous deux la même conclusion, par exemple la rotondité de la terre. Mais l'astrologue emploie la méthode mathématique qui fait abstraction de la matière; le physicien, au contraire, procède par des considérations sur la matière. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que les mêmes vérités qui sont traitées par les disciplines philosophiques à la lumière de la raison naturelle, le soient aussi par une autre science à la lumière de la révélation divine. C'est pourquoi la théologie qui fait partie de la doctrine sacrée diffère, quant au genre, de la théologie qui est du domaine de la philosophie.

**Art. 2. — La science sacrée est-elle une science?**

1<sup>o</sup> Il semble que la science sacrée n'est pas une science. Car toute science part de principes évidents. Or la science sacrée part des principes de la foi, lesquels ne sont pas évidents puisqu'ils ne sont pas admis par tous, selon ce qui est écrit (II *Thessal*, 3, 2) : « Tous n'ont pas la foi. » Donc la science sacrée n'est pas une science.

2<sup>o</sup> De plus, les êtres particuliers ne tombent pas sous la science. Or la science sacrée traite de choses particulières, par exemple des actions d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et d'autres choses semblables. Donc la science sacrée n'est pas une science.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Trinité*, 14,1) : « Cette science traite seulement de ce par quoi la foi salutaire est engendrée, nourrie, défendue, fortifiée. » Or la seule science qui traite de ces choses est la science sacrée. Donc la science sacrée est une science.

RÉPONSE. — On doit dire que la science sacrée est une science. Mais il faut savoir qu'il y a deux sortes de sciences. Il y a des sciences qui partent de principes connus à la lumière naturelle de l'intelligence : telles l'arithmétique, la géométrie, etc. D'autres, au contraire, partent de principes connus à la lumière d'une science supérieure : ainsi la perspective part des principes notifiés par la géométrie, et la musique part des principes connus par l'arithmétique. C'est de cette seconde sorte que la science sacrée est une science, car elle part de principes connus à la lumière d'une science supérieure qui est la science de Dieu et des bienheureux. C'est pourquoi de même que la



musique croit les principes qui lui sont fournis par l'arithmétique, ainsi la science sacrée croit les principes révélés par Dieu.

A la première objection on doit donc répondre ceci : Les principes de toutes les sciences ou bien sont évidents, ou bien se ramènent à la connaissance d'une science supérieure. Or tels sont les principes de la science sacrée, comme on l'a dit dans le corps de l'article.

A la seconde on doit dire ceci : Les choses particulières dont la science sacrée traite ne sont pas traitées pour elles-mêmes; elles sont introduites soit à titre de modèles, comme cela a lieu dans les sciences morales, soit pour faire ressortir l'autorité des hommes qui nous ont transmis la révélation divine sur laquelle est fondée la sainte Ecriture c'est-à-dire la science.

**Art. 3. — La science sacrée est-elle une science unique?**

On doit admettre que la science sacrée est une science unique parce qu'elle traite de toutes choses d'un point de vue unique qui est celui de la révélation.

**Art. 4. — La science sacrée est-elle une science pratique?**

Bien que la science sacrée contienne en elle la science spéculative et la science pratique, elle est néanmoins plus spéculative que pratique.

**Art. 5. — La science sacrée est-elle supérieure aux autres sciences?**

1<sup>o</sup> Il semble que la science sacrée n'est pas supérieure aux autres sciences. En effet, ce qui donne la supériorité à une science, c'est sa certitude. Or les autres sciences dont les principes sont au-dessus de toute contestation paraissent plus certaines que la science sacrée dont les principes, c'est-à-dire les articles de foi, laissent place au doute. Donc les autres sciences semblent être supérieures à elle.

2<sup>o</sup> De plus, la science inférieure est tributaire de la science supérieure : ainsi la musique est tributaire de l'arithmétique. Or la science sacrée fait des emprunts aux disciplines philosophiques. Saint Jérôme dit, en effet (*Lettre*, 70,5, à *Magnus orateur de Rome*) : « Les anciens docteurs ont tellement rempli leurs livres des doctrines et des maximes des philosophes qu'on ne sait ce que l'on doit le plus admirer de leur érudition profane ou de leur science des Ecritures. » Donc la science sacrée est inférieure aux autres sciences.

Mais, à l'encontre, les autres sciences sont appelées ses

servantes dans ce texte des *Proverbes*, 9,3 : « Elle a envoyé ses servantes pour convoquer à la forteresse. »

RÉPONSE. — On doit dire que cette science qui, sous certains rapports, est spéculative et, sous d'autres rapports, pratique, surpasse toutes les autres sciences tant spéculatives que pratiques. Car, entre deux sciences spéculatives, ce qui fait que l'une est supérieure à l'autre, c'est soit sa certitude soit l'excellence de son objet. Or, sous ces deux rapports, la science sacrée surpasse les autres sciences spéculatives. Elle les surpasse sous le rapport de la certitude, parce que les autres sciences reçoivent leur certitude de la lumière naturelle de la raison humaine qui peut se tromper tandis qu'elle, au contraire, tient sa certitude de la lumière de la science divine qui ne peut se tromper. Elle les surpasse sous le rapport de l'excellence de son objet, parce qu'elle traite principalement de vérités qui, par leur élévation dépassent la raison, tandis que les autres sciences traitent de choses qui sont du domaine de la raison. Quant aux sciences pratiques celle-là l'emporte qui ne sert pas de moyen à un but ultérieur ; par exemple la science politique l'emporte sur la science militaire parce que le bien de l'armée a pour but d'assurer le bien de la cité. Or la science sacrée, au point de vue pratique, a pour but le bonheur éternel, lequel est le but dernier auquel aboutissent tous les autres buts des sciences pratiques. C'est pourquoi, à tous les points de vue, elle est manifestement supérieure aux autres sciences.

A la première objection on doit donc dire ceci : Rien n'empêche qu'une chose plus certaine en elle-même le soit moins pour nous à cause de la faiblesse de notre intelligence qui, comme le dit la *Métaphysique*, 2, en face des choses les plus claires, est dans la situation des yeux du hibou en face de la lumière du soleil. Par conséquent le doute que d'aucuns éprouvent au sujet des articles de foi ne tient pas à l'incertitude de l'objet, mais à la faiblesse de l'intelligence humaine. Toutefois, la moindre connaissance des choses les plus élevées est plus désirable que la certitude la plus absolue des choses insignifiantes, ainsi qu'il est dit dans le livre *Des animaux*, 1,5.

A la seconde on doit dire ceci : Il peut arriver à la science sacrée d'être tributaire des disciplines philosophiques, non qu'elle ait besoin d'elles, mais pour illustrer les vérités qu'elle enseigne. En effet, elle ne reçoit pas ses principes des autres sciences, mais immédiatement de Dieu par révélation. Par conséquent les sciences qu'elle met à profit ne sont pas pour

elle des supérieures; ce sont des inférieures et des servantes qu'elle prend à son service; tout comme les sciences *architectoniques* ont des sciences auxiliaires à leur service; tout comme la politique se sert de l'art militaire. Et ce qui fait qu'elle a recours à ses sciences, ce n'est pas sa faiblesse ou son insuffisance, c'est la faiblesse de notre intelligence qui, pour pénétrer plus facilement dans le domaine propre à cette science, c'est-à-dire dans le domaine des choses supérieures à la raison, a besoin d'être introduite par les choses que connaît la raison naturelle et par les sciences qui découlent de cette raison.

**Art. 6. — Cette science est-elle une sagesse?**

La science sacrée nous faisant connaître Dieu en tant que cause suprême dépasse toutes les sagesse humaines et elle est la sagesse par excellence.

**Art. 7. — Dieu est-il l'objet de cette science?**

Les choses dont traite la science sacrée étant considérées au point de vue de la divinité connue par la révélation, Dieu est son objet.

**Art. 8. — Cette science argumente-t-elle?**

1<sup>o</sup> Il semble que cette science n'argumente pas. Ambroise dit, en effet (*De la foi catholique*, 1,5) : « Ecarte les arguments là où la foi est en question. » Or dans cette science c'est surtout la foi qui est en question. C'est pourquoi il est dit (*Jo*, 20, 31) : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez. » Donc la science sacrée n'argumente pas.

2<sup>o</sup> De plus, si elle argumente, elle emprunte ses arguments ou bien à l'autorité, ou bien à la raison. Or il ne lui convient pas, à cause de son excellence, d'avoir recours à l'autorité, car selon Boèce (*Sur les Topiques de Cicéron*, 6) : « L'argument d'autorité est le dernier de tous. » D'autre part il ne lui convient pas de faire appel à la raison à cause de son but, attendu que, selon Grégoire (*Sur les Evangiles*, hom. 26) : « La foi n'a plus de mérite là où interviennent les preuves de la raison. » Donc la science sacrée n'argumente pas.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Tite*, 1, 9) de l'évêque qu'il doit être : « Attaché à la parole conforme à la science, afin qu'il puisse exhorter selon la saine science et réfuter les contradicteurs. »

RÉPONSE. — On doit dire ceci : De même que les autres sciences n'argumentent pas pour prouver leurs principes mais que,

appuyées sur leurs principes, elles argumentent pour prouver des propositions appartenant à ces sciences; de même cette science n'argumente pas pour prouver ses principes qui sont les articles de foi, mais elle part de ces principes pour prouver autre chose. Ainsi l'apôtre (I *Cor.*, 15) part de la résurrection du Christ pour prouver la résurrection générale.

Toutefois, il faut remarquer ceci. Dans les sciences philosophiques, les sciences inférieures ni ne prouvent leurs principes, ni ne disputent contre ceux qui nient ces principes, mais elles laissent ce soin à une science supérieure. Quant à la science suprême qui est la métaphysique, elle argumente contre celui qui nie ses principes si cet adversaire concède quelque chose. S'il ne concède rien, elle ne peut sans doute argumenter contre lui; mais elle peut pourtant réfuter ses objections. C'est pourquoi la science sacrée qui n'a pas de supérieure argumente contre celui qui nie ses principes quand cet adversaire concède quelque chose dans les vérités qui sont tenues par la révélation divine. Ainsi, nous avons recours contre les hérétiques à l'autorité de la science sacrée et nous nous servons d'un dogme pour combattre ceux qui en nient un autre. Quant à l'adversaire qui ne croit à rien des vérités diversement révélées, nous n'avons pas le moyen de prouver par la raison les articles de foi, mais nous pouvons réfuter ses objections contre la foi s'il en présente <sup>1</sup>. En effet, puisque la foi s'appuie sur l'infaillible vérité et qu'il est impossible de prouver une chose contraire à ce qui est vrai, il est évident que les objections apportées contre la foi ne sont pas de vraies preuves, mais qu'elles sont des problèmes susceptibles d'une solution.

A la première objection on doit donc dire ceci : Bien que les arguments de la raison humaine ne soient pas aptes à prouver les choses de foi, pourtant la science sacrée part des articles de foi pour prouver d'autres vérités ainsi qu'on l'a dit.

A la seconde on doit dire ceci : L'argument d'autorité est avant tout l'argument propre à cette science puisqu'elle tient ses principes de la révélation et que l'on doit, par conséquent, croire à l'autorité de ceux à qui la révélation a été faite. Or cela ne porte pas atteinte à l'excellence de cette science. Sans doute l'argument d'autorité est le dernier quand l'autorité est fondée sur la raison humaine; mais quand l'autorité est fondée

---

1. Donc la science sacrée démontre que les mystères chrétiens ne contredisent pas les principes de la raison. Ceci c'est la théorie. Pratiquement la science sacrée fait faillite. Voir q. 39, 1.

sur la révélation divine, l'argument d'autorité est d'une efficacité absolue.

Toutefois, la science sacrée emploie aussi la raison humaine, non pas pour prouver la foi (ce qui enlèverait à la foi son mérite), mais pour déduire d'autres vérités qui appartiennent à cette science. Donc, puisque la grâce ne supprime pas la nature mais la perfectionne, il faut que la raison naturelle soit mise au service de la foi, tout comme l'inclination naturelle de la volonté est au service de la charité. C'est pourquoi l'Apôtre dit (II *Cor.* 10,5) : « Nous réduisons en captivité toute intelligence pour l'amener à obéir au Christ. » C'est pour cela aussi que la science sacrée fait même appel à l'autorité des philosophes, là où ils ont pu par la raison naturelle connaître la vérité. Ainsi Paul cite le mot d'Aratus (*Act.* 17, 28) : « Comme l'ont dit quelques-uns de vos poètes, nous sommes la race de Dieu. » Toutefois la science sacrée n'apporte ces autorités que comme des arguments étrangers et probables. Au contraire elle est contrainte par sa condition même de faire appel à l'autorité de l'Écriture canonique pour en tirer des arguments. Quant à l'autorité des autres docteurs de l'Église, elle l'invoque et en tire des arguments qui lui appartiennent en propre, mais qui ne sont que probables. Notre foi, en effet, s'appuie sur la révélation faite aux apôtres et aux prophètes qui ont écrit les livres canoniques, mais non sur la révélation — si elle existe — faite à d'autres docteurs. C'est pourquoi Augustin dit, dans sa lettre à Jérôme : « Je crois très fermement qu'aucun des auteurs des livres des Écritures appelés canoniques n'a commis la moindre erreur en écrivant; mais ces livres sont les seuls pour lesquels j'ai appris à avoir ce respect et cette soumission. Quant aux autres, si remarquables que soient leur sainteté et leur science, je ne tiens pas une opinion pour vraie parce qu'ils l'ont exprimée.

**Art. 9. — La sainte Écriture doit-elle user de métaphores?**

La science sacrée s'adressant à tous les hommes il est très convenable que les vérités divines soient exposées dans la sainte Écriture au moyen de métaphores et d'images empruntées au monde corporel.

**Art. 10. — La sainte Écriture a-t-elle dans le même passage plusieurs sens?**

1<sup>o</sup> Il semble que la sainte Écriture n'a pas dans le même passage plusieurs sens, à savoir le sens historique ou littéral,



le sens allégorique, le sens tropologique ou moral et le sens anagogique. En effet la multiplicité des sens dans un même texte engendre la confusion, l'erreur, et anéantit la force de l'argument. C'est pourquoi des propositions susceptibles de plusieurs sens ne produisent pas un argument, mais elles engendrent des sophismes. Or la sainte Ecriture doit pouvoir nous montrer la vérité en dehors de toute erreur. Donc il ne doit pas y avoir en elle plusieurs sens sous la même lettre.

2<sup>o</sup> De plus, Augustin dit (*De l'utilité de croire*, 3) : « L'Ecriture qu'on appelle l'Ancien Testament a quatre interprétations qui sont fournies par l'histoire, par l'étiologie, par l'analogie, par l'allégorie. » Or ces quatre interprétations paraissent être totalement différentes des quatre précédentes. Il ne paraît donc pas convenable de mettre sous la même lettre de la sainte Ecriture les quatre sens susdits.

3<sup>o</sup> De plus, outre les quatre sens en question, il y a aussi le sens parabolique qui n'est pas compris en eux.

Mais, à l'encontre, Grégoire dit (*Morales* 20, 1) : « La sainte Ecriture surpasse toutes les sciences par son langage lui-même, attendu que, dans un seul et même discours, elle raconte un fait et enseigne un mystère.

RÉPONSE. — On doit dire que l'auteur de la sainte Ecriture est Dieu qui a le pouvoir d'exprimer des idées non seulement par les mots (ce que l'homme lui aussi peut faire) mais encore par les choses. C'est pourquoi, alors que toutes les sciences se servent de mots pour exprimer des idées, cette science a ceci de spécial que chez elle les choses signifiées par les mots ont elles-mêmes un sens. Donc la première signification en vertu de laquelle les mots signifient des choses constitue le premier sens, à savoir le sens historique ou littéral. Quant à la signification en vertu de laquelle les choses signifiées par les mots signifient elles-mêmes d'autres choses, on l'appelle sens spirituel lequel est fondé sur le sens littéral et le suppose.

Or le sens spirituel se divise en trois sens. En effet, selon ce que dit l'apôtre (*Hebr.* 10, 1) la loi ancienne est la figure de la loi nouvelle et, selon ce que dit Denys (*Hierarch. eccl.* 5, 1), la loi nouvelle est elle-même la figure de la gloire céleste. De plus, dans la loi nouvelle, les choses accomplies dans le chef sont les signes des choses que nous devons faire nous-mêmes. Donc le sens allégorique résulte du symbolisme par lequel la loi ancienne est la figure de la loi nouvelle; le sens moral résulte du symbolisme par lequel les choses accomplies dans le Christ

ou dans les figures du Christ sont les signes de ce que nous devons faire; le sens anagogique résulte du symbolisme par lequel ces choses figurent ce qui a lieu dans la gloire éternelle.

Mais, puisque le sens littéral est celui qui est visé par l'auteur et que l'auteur de la sainte Ecriture est Dieu dont l'intelligence comprend toutes choses simultanément, « il n'y a pas d'inconvénient, dit saint Augustin (*Confessions*, 12, 31) à admettre plusieurs sens selon le sens littéral dans le même passage de l'Ecriture »<sup>1</sup>.

A la première objection on doit donc dire que la pluralité de ces sens n'engendre ni équivoque ni complication. Voici pourquoi. La pluralité de ces sens, ainsi qu'il a été dit, ne tient pas à ce que le même mot a plusieurs significations, mais à ce que les choses elles-mêmes signifiées par les mots peuvent être les signes d'autres choses. Pour ce même motif la sainte Ecriture ne tombe pas dans la confusion, puisque tous les sens sont fondés sur un seul qui est le sens littéral et que seul, à l'exclusion de tout ce qui est allégorie, le sens littéral est matière de démonstration, ainsi que le dit Augustin dans sa lettre contre Vincent le donatiste. Pourtant, il ne s'ensuit pas que quelque chose soit perdu dans la sainte Ecriture, car le sens spirituel ne fournit rien en fait de vérités nécessaires à la foi qui ne soit enseigné ailleurs ouvertement par le sens littéral.

A la seconde on doit dire ceci : L'histoire, l'étiologie et l'analogie appartiennent toutes trois au sens littéral. Car, ainsi que l'explique Augustin lui-même, l'histoire consiste à exposer simplement une chose; l'étiologie consiste à indiquer la cause d'une décision, par exemple quand le Seigneur expliqua que la dureté du cœur des Juifs était la cause pour laquelle Moïse avait autorisé la répudiation de l'épouse. L'analogie consiste à montrer que la vérité contenue dans une Ecriture ne contredit pas la vérité contenue dans une autre. Des quatre sens signalés plus haut l'allégorie est la seule à remplacer les trois sens spirituels. Ainsi Hugues de saint-Victor, dans le livre III des *Sentences*, comprend dans le sens allégorique le sens anagogique et ne distingue que trois sens à savoir le sens historique, le sens allégorique et le sens tropologique.

A la troisième on doit dire que le sens parabolique appartient au sens littéral. En effet les mots ont un sens propre et

---

1. Ceci est rejeté aujourd'hui par les exégètes catholiques. Voir Cornely, *Introductio in libros sanctos*, I, 544.

un sens métaphorique et, dans ce dernier cas, ce n'est pas la métaphore qui est le sens littéral mais l'idée exprimée par la métaphore. Par exemple quand l'Écriture parle du bras de Dieu, son sens littéral n'est pas qu'il existe en Dieu un membre corporel de ce nom, mais que Dieu possède ce qui est représenté par ce mot, à savoir un pouvoir d'action. Par là on voit clairement que le sens littéral de la sainte Écriture ne peut jamais contenir aucune erreur.

## QUESTION II

### DE L'EXISTENCE DE DIEU

L'objectif principal de la science sacrée étant, d'après ce qui a été dit (I, 7), de faire connaître Dieu non seulement selon ce qu'il est en lui-même, mais aussi en tant que principe et fin des choses, notamment de la créature raisonnable, pour procéder à l'exposé de cette science nous traiterons, premièrement de Dieu, secondement du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, troisièmement du Christ qui, en tant qu'homme, est pour nous la voie menant à Dieu.

L'étude de Dieu comprendra trois parties. Nous traiterons en premier lieu de l'essence divine, en second lieu de la distinction des personnes, en troisième lieu de la production des créatures par Dieu.

En ce qui concerne l'essence divine nous avons à voir : 1<sup>o</sup> Si Dieu est; 2<sup>o</sup> Comment il est ou plutôt comment il n'est pas; 3<sup>o</sup> Il nous faut étudier ce qui a trait à son action, c'est-à-dire à sa science, à sa volonté, à sa puissance.

Sur l'existence de Dieu trois questions se posent : 1<sup>o</sup> L'existence de Dieu est-elle une vérité évidente? 2<sup>o</sup> Peut-elle être démontrée? 3<sup>o</sup> Dieu existe-t-il?

#### Art. 1. — L'existence de Dieu est-elle évidente?

1<sup>o</sup> Il semble que l'existence de Dieu est évidente. On appelle, en effet, vérités évidentes celles dont la connaissance est en nous naturellement comme cela a lieu pour les premiers principes. Or, selon ce que dit le Damascène au début du livre premier *De la foi orthodoxe* (1 et 3) : « La connaissance de l'existence de Dieu est innée en tous. » Donc l'existence de Dieu est évidente.

2<sup>o</sup> De plus, ces vérités sont dites évidentes que l'on connaît

dès que l'on comprend les termes qui les expriment. C'est ce que le Philosophe (*Derniers Analytiques*, 1, 3) attribue aux premiers principes de la démonstration. En effet, quand on sait ce que veut dire le tout et ce que veut dire la partie, immédiatement on sait que le tout est plus grand que sa partie. Or dès qu'on a compris le sens du mot « Dieu », immédiatement il est acquis que Dieu existe. Ce mot désigne, en effet, une chose telle qu'on ne peut en concevoir une plus grande. Or, ce qui existe dans la réalité et dans la pensée est plus grand que ce qui existe seulement dans la pensée<sup>1</sup>. D'où il suit que l'objet désigné par le mot Dieu, qui existe dans la pensée dès que le mot est compris, existe aussi dans la réalité. Donc l'existence de Dieu est évidente.

3<sup>o</sup> De plus, l'existence de la vérité est évidente. Car celui qui nie l'existence de la vérité, accorde que la vérité n'existe pas. Mais si la vérité n'existe pas, la non-existence de la vérité est une chose vraie. Et s'il y a quelque chose de vrai, la vérité existe. Or Dieu est la vérité elle-même selon ce qui est dit dans saint Jean, 14, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Donc l'existence de Dieu est évidente.

Mais, à l'encontre, personne ne peut penser l'opposé de ce qui est évident, ainsi que le montre le Philosophe (*Métaphysique*, 4 et *Derniers Analytiques*, 1, 10), à propos des premiers principes de la démonstration. Or l'opposé de l'existence de Dieu peut être pensé, selon ce que dit le psaume 52, 1 : « L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu ». Donc l'existence de Dieu n'est pas évidente.

RÉPONSE. — On doit dire qu'une chose évidente peut l'être de deux manières. Elle peut l'être en elle-même et non pour nous; elle peut l'être en elle-même et pour nous. En effet, une proposition est évidente quand l'attribut est inclus dans la notion du sujet, par exemple : l'homme est un animal. L'animal appartient, en effet, à la notion de l'homme. Si donc tous connaissent ce que sont le sujet et l'attribut d'une proposition, cette proposition sera connue de tous. C'est le cas des premiers principes des démonstrations dont les termes sont des choses générales que personne n'ignore, comme l'être et le non-être, le tout et la partie, etc. Mais si quelques-uns ne savent ce que

---

1. On reconnaît ici le célèbre argument de saint Anselme. Saint Thomas qui a lu le *Proslogion* (Voir 21,1 à 3, p. 175), qui connaît par conséquent l'auteur de l'argument qu'il va réfuter, se garde bien de le nommer.

sont l'attribut et le sujet d'une proposition, la proposition sera, il est vrai, évidente en elle-même, mais non pour ceux qui ignorent ce que sont son attribut et son sujet. C'est pour cela que Boèce (*Des semaines*) dit : « Certains jugements communs de de l'âme sont connus des sages seulement, par exemple celui d'après lequel les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu. » Je dis donc que la proposition « Dieu est » considérée en elle-même, est évidente par elle-même, parce que l'attribut est identique au sujet. Dieu, en effet, est son être, comme on le verra plus loin (III, 4). Mais comme nous ne savons pas ce qu'est Dieu, elle n'est pas évidente par elle-même pour nous; elle a besoin d'être démontrée par les choses qui, moins connues dans la réalité, le sont plus pour nous, à savoir par les effets.

A la première objection on doit donc dire que, à l'état vague et confus, la connaissance de l'existence de Dieu est innée naturellement en nous en tant que Dieu est le bonheur de l'homme. L'homme, en effet, désire naturellement le bonheur et, ce qu'il désire naturellement, il le connaît naturellement. Mais ceci n'est pas, à proprement parler, connaître l'existence de Dieu; tout comme on peut connaître que quelqu'un arrive sans connaître Pierre, même si c'est Pierre qui arrive. En effet, beaucoup mettent dans les richesses le bien parfait de l'homme qui est le bonheur; d'autres le mettent dans les plaisirs, d'autres ailleurs.

A la seconde, on peut dire que celui qui entend prononcer le mot de Dieu peut ignorer que ce mot désigne une chose telle qu'on n'en peut concevoir de plus grande. Quelques-uns, en effet, ont cru que Dieu était un corps. Même si l'on accorde que tous entendent le mot de Dieu dans ce sens, c'est-à-dire dans le sens d'une chose telle qu'on n'en peut concevoir de plus grande, il ne s'ensuit pas que tous se représentent l'existence de cette chose comme réelle et non comme enfermée dans la perception de l'intelligence. Et l'on ne peut conclure son existence réelle à moins d'accorder qu'il y a réellement une chose telle qu'on ne peut en concevoir de plus grande. Or ceci n'est pas accordé par ceux qui rejettent l'existence de Dieu.

A la troisième on doit dire que l'existence de la vérité indéterminée est évidente par elle-même, mais que l'existence de la première vérité n'est pas évidente par elle-même pour nous.



**Art. 2. — L'existence de Dieu peut-elle être démontrée?**

1<sup>o</sup> Il semble que l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée. En effet, l'existence de Dieu est un article de foi. Or les choses de foi ne peuvent pas être démontrées, attendu que la démonstration donne la science et que la foi a pour objet les choses qui ne sont pas apparentes, selon ce que dit l'apôtre aux Hébreux XI, 1. Donc l'existence de Dieu ne peut être démontrée.

2<sup>o</sup> De plus, c'est ce qu'est une chose qui nous sert de moyen pour la démontrer. Or nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est mais seulement ce qu'il n'est pas, selon ce que dit le Damascène (*De la foi orthodoxe*, 1, 4). Donc nous ne pouvons pas démontrer l'existence de Dieu.

3<sup>o</sup> De plus, si l'on démontrait l'existence de Dieu, ce ne pourrait être qu'en partant de ses effets. Or il n'y a pas de proportion entre Dieu et ses effets, puisque Dieu est infini, que ses effets sont finis, et qu'il n'y a pas de proportion entre le fini et l'infini. Une cause ne pouvant être démontrée par un effet qui ne lui est pas proportionné, il semble que l'existence de Dieu ne peut être démontrée.

Mais, à l'encontre, l'Apôtre dit aux Romains 1, 20 : « Les choses invisibles de Dieu sont vues par les choses faites. » Or ceci ne serait pas si l'on ne pouvait démontrer l'existence de Dieu par les choses faites, attendu que la première chose qu'il faut connaître sur un objet, c'est son existence.

Réponse. On doit dire qu'il y a deux sortes de démonstrations. L'une est faite par la cause. On l'appelle démonstration *pourquoi* et elle a pour point de départ ce qui est antérieur en soi. L'autre est faite par les effets. On l'appelle démonstration *parce que* et elle a pour point de départ ce qui est antérieur pour nous. Car, lorsqu'un effet est plus connu pour nous que sa cause, nous allons de l'effet à la connaissance de la cause. Or n'importe quel effet peut servir à démontrer l'existence de sa cause propre à la seule condition que l'effet soit plus connu pour nous; car, l'effet dépendant de la cause, à tout effet préexiste nécessairement une cause. Par conséquent l'existence de Dieu, étant donné qu'elle n'est pas évidente par elle-même pour nous, peut être démontrée par les effets connus de nous.

A la première objection il faut donc dire que l'existence de Dieu et les autres vérités du même genre concernant Dieu, qui peuvent être connues par la raison naturelle, selon ce qui

est dit dans l'épître aux Romains 1, 20, ne sont pas des articles de foi mais des préliminaires à ces articles. Car la foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature et comme la perfection présuppose l'objet perfectible. Rien n'empêche cependant qu'une chose, qui est en soi objet de démonstration et de science, soit reçue comme objet de foi par quelqu'un qui ne comprend pas la démonstration.

A la seconde on doit dire que, lorsque la cause est démontrée par l'effet, celui-ci remplace nécessairement la définition de la cause pour prouver l'existence de cette dernière. C'est ce qui arrive surtout en Dieu. En effet, pour démontrer l'existence d'une chose, il faut nécessairement prendre pour moyen de démonstration le sens du mot qui la désigne et non son essence à elle, attendu que le problème de l'essence vient après le problème de l'existence. Or les noms qui nous servent à désigner Dieu sont tirés des effets comme on le verra plus loin (13, 1). Par conséquent, quand on démontre l'existence de Dieu par les effets, on peut prendre comme moyen de démonstration le sens du mot Dieu.

A la troisième on doit dire que, si l'on part d'effets non proportionnés à la cause, on ne peut obtenir une connaissance parfaite de la cause. Pourtant tout effet peut nous procurer une démonstration manifeste de l'existence de sa cause comme on l'a dit (dans le corps de l'article). Et ainsi, en partant des effets de Dieu, on peut démontrer l'existence de Dieu, bien que nous ne puissions pas par eux connaître parfaitement Dieu selon son essence.

### **Art. 3. — Dieu existe-t-il?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'existe pas. En effet, étant données deux choses contraires si l'une est infinie, l'autre est totalement anéantie. Or, quand on parle de Dieu, on désigne par ce mot un bien infini. Si donc Dieu existait, aucun mal n'existerait. Or il y a du mal dans le monde. Donc Dieu n'existe pas.

2<sup>o</sup> De plus ce qui peut être réalisé par un certain nombre de principes, ne requiert pas des principes plus nombreux. Or il semble que tout ce que le monde nous présente peut-être réalisé par des principes autres que Dieu. Car les choses naturelles se ramènent à un principe qui est la nature; quant aux choses intentionnelles, elles se ramènent à un principe qui est la raison ou la volonté humaine. Il n'y a donc aucune nécessité d'affirmer l'existence de Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Exode*, 3, 14) de la part de Dieu : « Je suis celui qui suis. »

RÉPONSE. — L'existence de Dieu peut être prouvée par cinq voies.

La première voie, qui est aussi la plus claire, a pour point de départ le mouvement <sup>1</sup>. Il est certain, en effet, et il tombe sous le sens qu'il y a dans le monde des choses mues. Or tout ce qui est mû est mû par un autre. En effet, une chose n'est mue qu'autant qu'elle est en puissance à ce à quoi elle est mue. Au contraire, une chose en meut une autre selon qu'elle est en acte; car mouvoir c'est faire passer une chose de la puissance à l'acte. Or une chose ne peut être amenée de la puissance à l'acte que par un être possédant l'acte; c'est ainsi qu'un objet chaud en acte, comme le feu, rend chaud en acte le bois qui n'est chaud qu'en puissance, et, par là, le meut et le modifie. Mais il n'est pas possible que la même chose soit, en même temps et sous le même rapport, en acte et en puissance; elle ne peut réunir ces deux états que sous des rapports différents; car ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance, mais il est en même temps froid en puissance. Il est donc impossible que, sous le même rapport et de la même manière, un objet soit moteur et mû ou qu'il se meuve lui-même. Donc il faut que tout ce qui est mû soit mû par un autre. Si donc l'objet par lequel il est mû est lui-même mû, il doit lui aussi être mû par un autre, et celui-là par un autre. Mais ceci ne peut se poursuivre à l'infini; car dans cette hypothèse, il n'y aurait pas de premier moteur, et il n'y aurait pas non plus d'autres moteurs puisque les moteurs secondaires ne meuvent qu'autant qu'ils sont mus par le premier moteur : tel le bâton qui ne meut qu'autant qu'il est mû par la main <sup>2</sup>.

---

1. La science nous a révélé l'existence d'une énergie moléculaire qui se traduit par la lumière, l'électricité, la chaleur et dont une conséquence est le mouvement brownien, c'est-à-dire l'agitation perpétuelle dans laquelle sont les petits corpuscules solides en suspension dans les liquides. Elle nous a révélé au sein même de l'atome une autre énergie qui a pour résultat la radioactivité. Pour nous le problème du mouvement est le problème de la force, et les naïves conceptions de la physique aristotélienne ou arabe ne répondent plus à notre mentalité.

2. Voir l'*Introduction*, p. 28. Voici ce que dit Maïmonide (II, 29) : « Il y a un moteur qui a mis en mouvement la matière de ce qui naît et périt, pour qu'elle reçoût la forme; et si l'on cherche ce qui a mis en mouvement ce moteur prochain, il faudra nécessairement qu'on lui trouve un autre moteur... Mais cela ne peut pas se continuer à l'infini... On peut dire, par exemple, que cette pierre qui se meut, c'est le bâton qui l'a mise en mouvement. *le bâton a été mû par la main...* »

Il est donc nécessaire d'arriver à un premier moteur qui n'est point mû. Et c'est ce premier moteur qui tous appellent Dieu.

La seconde voie a pour point de départ la cause efficiente. Nous constatons, en effet, qu'il existe dans les choses sensibles un enchaînement de causes efficientes. Pourtant, l'on ne constate pas, et ce n'est pas possible, qu'une chose soit cause efficiente d'elle-même parce que, dans cette hypothèse, elle existerait avant elle-même, ce qui est impossible. Or il n'est pas possible que la chaîne des causes efficientes s'étende à l'infini, parce que, dans les causes efficientes subordonnées, le premier terme est la cause de l'intermédiaire, et celui-ci, qu'il soit multiple ou qu'il soit seul, est la cause du dernier. Or quand la cause disparaît l'effet disparaît. Donc s'il n'y a pas de premier terme dans les causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni moyen terme. Mais si la chaîne des causes efficientes s'étend à l'infini, il n'y aura pas de première cause efficiente, et ainsi il n'y aura ni effet dernier ni causes efficientes intermédiaires, ce qui est évidemment faux. Donc il est nécessaire d'établir une première cause efficiente que tous nomment Dieu.

La troisième voie tire son point de départ du possible et du nécessaire<sup>1</sup>. La voici : Nous constatons dans le monde des êtres pour lesquels l'existence et la non-existence sont possibles, puisque nous voyons des êtres qui naissent et qui meurent et qui, par conséquent, peuvent être et ne pas être. Or il est impossible que de tels êtres existent toujours, parce que ce qui peut ne pas exister a été un certain temps sans exister. Si donc tous les êtres peuvent ne pas exister, il y a eu un temps où aucun être n'existait. Mais si cela est vrai, il n'y aurait encore rien maintenant parce que ce qui n'existe pas ne commence à exister que par un être existant. Si donc aucun être n'a existé, il a été impossible à un être de commencer à exister, et ainsi rien n'existerait maintenant, ce qui est évidemment faux. Donc les êtres ne sont pas tous des possibles, mais il faut qu'il y ait de l'être nécessaire. Or tout être nécessaire, ou bien tient sa nécessité d'une cause extérieure, ou bien n'a pas de cause. Or il n'est

---

1. Aujourd'hui nous ne connaissons que la force et les manifestations sous lesquelles elle nous apparaît. La force est-elle un être nécessaire? Ceux-là seuls peuvent répondre à cette question qui ont découvert les signes caractéristiques de l'être nécessaire. Pour nous qui n'avons point fait cette découverte le problème de l'origine de la force est un problème insoluble, donc oiseux. Quant aux manifestations que revêt la force, elles se déroulent selon des lois que nous commençons à connaître et que nous connaissons de mieux en mieux.



pas possible que la chaîne des êtres nécessaires pour lesquels la nécessité a une cause, se prolonge à l'infini, pas plus que cela n'est possible pour les causes efficientes. Il est donc nécessaire d'admettre un être qui soit nécessaire par lui-même, qui ne tienne pas sa nécessité d'une cause extérieure, mais qui soit cause de la nécessité des autres êtres. Cet être tous l'appellent Dieu.

La quatrième voie a pour point de départ les degrés que l'on constate dans les êtres. On constate dans les êtres du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, et ainsi de suite. Or le plus ou le moins conviennent à des êtres différents, selon qu'ils approchent plus ou moins du souverain degré; ainsi l'être plus chaud est celui qui est plus près de l'être absolument chaud. Il y a donc un être absolument vrai, absolument bon, absolument noble, et par conséquent il y a un être absolu. Car, selon ce qui est dit dans la *Métaphysique*, II, 4, le vrai absolu est l'être absolu. Or l'absolu dans un genre est la cause de tous les êtres de ce genre; ainsi le feu qui est le chaud absolu est la cause de tout ce qui est chaud, comme le dit le susdit livre. Donc il existe un être qui est pour tous les êtres la cause de leur existence, de leur bonté et de toutes leurs perfections. Et cet être nous l'appelons Dieu.

La cinquième voie<sup>1</sup> a pour point de départ le gouvernement du monde. Nous voyons, en effet, des êtres dépourvus de connaissance, à savoir les corps matériels, qui agissent pour arriver à un but; car on constate que toujours ou le plus souvent ils agissent de la même manière pour arriver à ce qu'il y a de mieux. Ce qui prouve à l'évidence qu'ils arrivent à leur but, non fortuitement mais intentionnellement. Or les êtres dépourvus de connaissance ne peuvent aller à un but qu'autant qu'ils sont dirigés par un être intelligent et connaissant le but, comme la flèche est dirigée par l'archer. Il existe donc un être intelligent par qui tous les êtres matériels sont conduits à leur fin. Et cet être nous l'appelons Dieu.

A la première objection on doit donc dire avec saint Augus-

---

1. Saint Thomas nous avertit dans la *Somme contre les Gentils*, I, 13 fin, qu'il emprunte cette preuve au Damascène. La finalité apparente que présente le monde minéral (rotation des astres, arborescences merveilleuses formées par la vapeur d'eau qui se congèle sur nos vitres, etc.) est la résultante mécanique de la constitution de l'atome. Considéré dans le monde vivant le problème de la finalité se confond avec le problème de l'origine de la vie dont la solution nous échappe encore aujourd'hui. La vie étant prise à titre de fait, ses diverses formes s'expliquent par les lois de l'évolution, notamment par la loi selon laquelle le besoin fait la fonction et la fonction fait l'organe.



tin (*Enchiridion*, 11) : « Dieu, qui est souverainement bon, ne laisserait aucun mal subsister dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon pour tirer le bien même du mal. » Il appartient donc à l'infinie bonté de Dieu de permettre l'existence du mal et d'en tirer le bien <sup>1</sup>.

A la seconde on doit dire que, la nature agissant pour un but déterminé sous la direction d'un agent supérieur, il est nécessaire de rapporter à Dieu comme à la cause première ce que la nature accomplit. De même aussi les produits artificiels doivent être rapportés à une cause supérieure à la raison et à la volonté des hommes. Ces dernières sont, en effet, variables et faillibles. Or tout ce qui est mobile et faillible doit être ramené à un premier principe immobile et nécessaire par lui-même comme on l'a montré.

### QUESTION III

#### DE LA SIMPLICITÉ DE DIEU

Quand on sait d'un être qu'il existe, on doit chercher comment il existe pour savoir ce qu'il est. Toutefois, comme nous ne pouvons savoir ce qu'est Dieu mais seulement ce qu'il n'est pas, nous ne pouvons pas chercher comment Dieu est, mais plutôt comment il n'est pas.

On doit donc examiner : 1<sup>o</sup> Comment Dieu n'est pas ; 2<sup>o</sup> comment nous le connaissons ; 3<sup>o</sup> comment nous le nommons. Or on peut montrer ce que Dieu n'est pas en écartant de lui ce qui ne lui convient pas, à savoir la composition, le mouvement et autres choses du même genre. On va donc 1<sup>o</sup> étudier sa simplicité par laquelle la composition est écartée de lui. Et comme, dans le monde corporel, les êtres simples sont des êtres imparfaits et des parties, on va 2<sup>o</sup> traiter de la perfection de Dieu, 3<sup>o</sup> de son infinité, 4<sup>o</sup> de son immutabilité, 5<sup>o</sup> de son unité.

Sur le premier point huit questions se posent : 1<sup>o</sup> Dieu est-il un corps ? 2<sup>o</sup> Y a-t-il en lui composition de la matière et de la forme ? 3<sup>o</sup> Y a-t-il en lui composition de la quiddité (c'est-à-dire de l'essence ou de la nature) et du sujet ? 4<sup>o</sup> Y a-t-il en lui composition de l'essence et de l'existence ? 5<sup>o</sup> Y a-t-il en lui com-

---

1. Cette réponse qui n'est qu'esquissée ici est développée dans les questions 19, 9 ; 20, 2 ; 22, 2 ; 23, 3 où nous la retrouverons.

position du genre et de la différence? 6° Y a-t-il en lui composition du sujet et de l'accident? 7° Y a-t-il en lui une composition quelconque ou est-il absolument simple? 8° Sert-il à composer les autres êtres?

**Art. 1. — Dieu est-il un corps?**

1° Il semble que Dieu est un corps. Un corps, en effet, c'est ce qui a trois dimensions. Or la sainte Ecriture attribue à Dieu trois dimensions. Elle dit, en effet (*Job*, 9, 18) : « Il est au-dessus du ciel : que ferez-vous? Il est au-dessous de l'enfer : comment le connaîtrez-vous? Il est plus long que la terre et plus large que la mer. » Donc Dieu est un corps.

2° De plus, tout ce qui a une figure est corps, attendu que la figure est une qualité qui se rapporte à la quantité. Or Dieu semble avoir une figure puisqu'il est écrit (*Genèse*, I, 26) : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Car ce qui est désigné sous le nom d'image c'est la figure selon ce texte (*Hébreux*, 1, 3) : « Puisqu'il est le reflet de sa gloire et la figure de sa substance », c'est-à-dire son image. Donc Dieu a un corps.

3° De plus, tout ce qui a des parties corporelles est un corps. Or l'Ecriture attribue à Dieu des parties corporelles. On lit, en effet (*Job*, 40, 4) : « As-tu un bras comme celui de Dieu? » et (*Psaumes*, 33, 10; 117, 16) : « Les yeux du Seigneur sont sur les justes »; et : « La droite du Seigneur manifeste sa puissance. »

4° De plus l'attitude ne convient qu'au corps. Or l'Ecriture attribue des attitudes à Dieu. On lit, en effet (*Isaïe*, 6, 1) : « J'ai vu le Seigneur assis. » Et (3, 13) : « Le Seigneur est debout pour juger. » Donc Dieu a un corps.

5° De plus, seul un corps ou un être corporel peut être un point d'arrivée ou un point de départ dans l'ordre spatial. Or Dieu est désigné par l'Ecriture comme un point local d'arrivée selon ce mot (*Psaume*, 33, 6) : « Approchez-vous de lui et vous serez illuminés »; comme un point local de départ, selon ce mot (*Jérémie*, 17, 13) : « Ceux qui s'éloignent de vous auront leurs noms écrits sur la terre. » Donc Dieu est un corps.

Mais, à l'encontre, on lit (*Jean*, 4, 24) : « Dieu est esprit. »

RÉPONSE. — On doit dire absolument que Dieu n'est pas un corps. Cela peut être prouvé de trois manières.

Premièrement parce qu'aucun corps ne meut s'il n'est mû, comme on le voit en prenant tous les corps en particulier. Or il a été prouvé plus haut (2, 3) que Dieu est le premier moteur

immobile. Donc il est manifeste que Dieu n'est pas un corps.

Secondement parce qu'il est nécessaire que le premier être soit en acte et non en puissance <sup>1</sup>. En effet bien que, dans un seul et même être qui passe de la puissance à l'acte, la puissance soit antérieure chronologiquement à l'acte, absolument parlant l'acte est antérieur à la puissance, parce que ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par un être en acte. Or on a prouvé plus haut (2, 3) que Dieu est l'être premier. Il est donc impossible qu'il y ait en Dieu quelque chose en puissance. Or tout corps est en puissance parce que le continu, en tant que tel, est divisible à l'infini. Il est donc impossible que Dieu soit un corps.

Troisièmement parce que Dieu est le plus noble de tous les êtres, comme il résulte de ce qui a été dit (2, 3). Or il est impossible qu'un corps soit le plus noble de tous les êtres, parce qu'un corps est ou vivant ou non vivant. Le corps vivant est manifestement plus noble que le corps non vivant. Mais le corps vivant ne vit pas en tant que corps parce que, s'il en était ainsi, tout corps vivrait. Il faut donc qu'il reçoive la vie d'un autre être comme notre corps vit par l'âme. Or ce par quoi le corps vit est plus noble que le corps. Donc il est impossible que Dieu soit un corps.

A la première objection on doit donc dire que, comme on l'a vu plus haut, (1, 9), la sainte Ecriture nous présente les choses spirituelles et divines sous des symboles corporels <sup>2</sup>. Par conséquent, lorsqu'elle attribue à Dieu trois dimensions, elle se sert du symbole de l'étendue corporelle pour désigner l'étendue de sa puissance. Par la profondeur elle désigne son pouvoir de connaître les choses cachées; par l'élévation sa supériorité sur toutes choses; par la longueur, la durée de son existence; par la largeur, l'épanchement de son amour sur tous les êtres. Ou bien, comme dit Denys (*Des noms divins*, 19) : « Par la profondeur on désigne l'incompréhensibilité de son essence; par sa longueur l'étendue de sa puissance qui pénètre partout; par sa largeur son expansion vers tous les êtres, en ce sens que tous les êtres sont compris sous sa protection. »

1. *Introduction*, p. 15.

2. Les textes de l'Ancien Testament et quelques-uns de ceux du Nouveau ont été écrits à des époques et dans des milieux où la spiritualité de Dieu était ignorée comme elle l'a été par quelques Pères, notamment par Tertullien. Quand il fut admis que Dieu est un pur esprit on décréta que le langage matériel de la Bible avait un caractère purement symbolique.

A la seconde on doit dire que l'homme est désigné comme étant à l'image de Dieu, non par son corps mais par ce qui le fait dépasser les autres animaux. De là vient que, dans la *Genèse* 1, 26, après le texte : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » on lit : « Pour qu'il domine sur les poissons de la mer » etc. Or l'homme dépasse tous les animaux par l'intelligence et la raison. C'est donc pas l'intelligence et la raison, qui sont incorporelles, que l'homme est à l'image de Dieu.

A la troisième on doit dire que des parties corporelles sont attribuées à Dieu dans les Ecritures à cause de ses actes qui ont une certaine analogie avec les nôtres. L'acte de l'œil consistant à voir, l'œil attribué à Dieu désigne le pouvoir qu'il a de voir d'une manière intelligible et non d'une manière sensible. Il en est de même des autres parties.

A la quatrième on doit dire que les attitudes attribuées à Dieu le sont, elles aussi, simplement par analogie. C'est ainsi qu'on le dit assis pour symboliser son immobilité et son autorité. On le dit debout pour symboliser la force avec laquelle il combat tout ce qui s'oppose à lui.

A la cinquième on doit dire que l'on s'approche de Dieu, non par le déplacement du corps puisqu'il est partout, mais par les dispositions de l'esprit, et qu'on s'éloigne de lui de la même manière. Le rapprochement et l'éloignement désignent sous le symbole d'un mouvement local des dispositions spirituelles.

#### Art. 2. — Dieu est-il composé de forme et de matière?

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu est composé de forme et de matière. En effet, tout ce qui a une âme est composé de matière et de forme attendu que l'âme est la forme du corps. Or l'Ecriture attribue une âme à Dieu, car elle fait dire à Dieu (*Hébreux* 10, 38) : « Mon juste vit de la foi; s'il se retire, il ne plaira plus à mon âme. » Donc Dieu est composé de matière et de forme.

2<sup>o</sup> De plus la colère, la joie et les autres faits du même genre sont des passions qui ont leur siège dans le composé, ainsi qu'il est dit au livre I<sup>er</sup> *De l'âme*, textes 12, 14 et 15. Or ces passions sont attribuées à Dieu dans l'Ecriture. On lit, en effet (*Psaume*, 105, 40) : « Le Seigneur s'est irrité avec fureur contre son peuple. » Donc Dieu est composé de matière et de forme.

3. De plus la matière est le principe de l'individualité. Or

Dieu est un être individuel car son nom n'est pas appliqué à plusieurs. Donc il est composé de matière et de forme.

Mais, à l'encontre, tout composé de matière et de forme est un corps, car l'étendue avec dimensions est ce qui s'attache tout d'abord à la matière. Or Dieu n'est pas un corps, ainsi qu'on l'a montré dans l'article précédent. Donc Dieu n'est pas composé de matière et de forme.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il est impossible qu'il y ait de la matière en Dieu.

Premièrement parce que la matière est ce qui est en puissance. Or on a montré (2, 3) que Dieu est l'acte pur excluant tout état de possibilité. Il est donc impossible que Dieu soit composé de matière et de forme.

Secondement parce que tout composé de matière et de forme doit sa perfection et sa bonté à sa forme; il n'est donc bon que par participation, en tant que la matière participe à la forme. Or le premier bien, le bien suprême, qui est Dieu, n'est pas bon par participation, parce que le bien par essence est antérieur au bien par participation. D'où il est impossible que Dieu soit composé de matière et de forme.

Troisièmement parce que tout agent agit par sa forme; d'où il suit qu'il est agent dans la mesure où il est forme. Donc l'être qui est premier agent et agent par lui-même doit aussi être avant tout et par lui-même forme. Or Dieu est le premier agent puisqu'il est la première cause efficiente, comme on l'a montré plus haut (2, 3). Il est donc forme par son essence et il n'est pas composé de matière et de forme.

A la première objection on doit donc dire que l'âme est attribuée à Dieu à cause de l'analogie des actes de Dieu avec les actes de notre âme. En effet, l'acte par lequel nous voulons quelque chose part de notre âme. D'où il suit que ce qui plaît à la volonté de Dieu est dit plaire à son âme.

A la seconde on doit dire que la colère et les autres phénomènes du même genre sont attribués à Dieu à cause de l'analogie des effets. En effet le propre de l'homme en colère étant de punir, la punition infligée par Dieu porte métaphoriquement le nom de colère.

A la troisième on doit dire que les formes susceptibles d'être reçues dans la matière, sont individualisées par la matière laquelle ne peut exister dans un autre être, puisqu'elle est le substratum des êtres. Toutefois, considérée en elle-même et en dehors de tout obstacle extérieur, la forme peut être reçue



par plusieurs êtres. Mais la forme qui n'est pas susceptible d'être reçue dans la matière et qui subsiste par elle-même, est individualisée par le fait même qu'elle n'est pas reçue dans un autre être. Or cette forme c'est Dieu. D'où il suit que Dieu n'a pas de matière.

**Art. 3. — Dieu est-il la même chose que son essence ou sa nature ? <sup>1</sup>**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas la même chose que son essence ou sa nature. En effet, pour exister dans un être, il faut différer de cet être. Or on dit que Dieu a en lui sa divinité, c'est-à-dire son essence ou sa nature. Donc il semble que Dieu n'est pas la même chose que son essence ou sa nature.

2<sup>o</sup> De plus, l'effet est semblable à sa cause parce que tout agent produit son semblable. Or, dans les choses créées, le suppôt (l'être concret) diffère de sa nature, car l'homme n'est pas la même chose que son humanité. Donc Dieu, lui non plus, n'est pas la même chose que sa divinité.

Mais, à l'encontre, on ne dit pas seulement de Dieu qu'il est vivant, on dit aussi qu'il est vie, comme le prouve ce texte (*Jean 14, 6*) : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Or ce que la vie est pour l'être vivant, la divinité l'est pour Dieu. Donc Dieu est lui-même sa divinité.

**RÉPONSE.** — On doit dire que Dieu est la même chose que son essence ou sa nature. Pour comprendre ceci il faut savoir que, dans les choses composées de matière et de forme, la nature ou l'essence diffère nécessairement du suppôt, parce que l'essence ou la nature comprend seulement ce qui entre dans la définition de l'espèce. Ainsi l'humanité comprend ce qui entre dans la définition de l'homme, car c'est par cela que l'homme est homme; et c'est cela que désigne l'humanité, c'est-à-dire ce par quoi l'homme est homme. Mais la matière individuelle, avec tous les accidents qui l'individualisent, n'entre pas dans la définition de l'espèce. En effet, dans la définition de l'homme n'entrent ni la chair concrète, ni les os concrets, ni la couleur blanche ou noire, ni les autres choses du même genre. Par conséquent la chair et les os concrets et les accidents qui déterminent la matière individuelle ne font pas partie de l'humanité; pourtant ils font partie de l'homme. Donc l'homme a en lui quelque chose que l'humanité

---

1. Sur la mentalité qui est à la base de ce problème et des suivants; voir Rougier, *La scolastique et le thomisme*, p. 161.

n'a pas et, pour ce motif, l'homme n'est pas exactement la même chose que l'humanité. L'humanité désigne la partie formelle de l'homme, parce que les principes qui servent à définir remplissent le rôle de la forme à l'égard de la matière qui individualise. Mais, dans les êtres qui ne sont pas composés de matière et de forme, pour qui l'individualité ne dérive pas de la matière individuelle, c'est-à-dire de la matière concrète, mais dont les formes sont individualisées par elles-mêmes, dans ces êtres il faut que les formes soient elles-mêmes des suppôts subsistants<sup>1</sup>. Donc, en eux, le suppôt ne diffère pas de la nature. Par conséquent, puisque Dieu n'est pas composé de matière et de forme, ainsi qu'on l'a vu à l'article précédent, il faut que Dieu soit sa divinité, sa vie, qu'il soit tout ce qu'on attribue à Dieu.

A la première objection on doit donc dire que nous sommes réduits à parler des êtres simples comme nous parlons des êtres composés dont nous tirons notre connaissance. Pour ce motif, quand nous parlons de Dieu, nous nous servons de termes concrets pour désigner sa subsistance, parce que les êtres composés sont les seuls autour de nous à posséder la subsistance; et nous nous servons de termes abstraits pour désigner sa simplicité. Quand donc on dit que Dieu a en lui la divinité, la vie ou quelque chose de semblable, ceci doit s'entendre d'une différence fondée sur notre manière de concevoir et non d'une différence réelle.

A la seconde on doit dire que les effets produits par Dieu lui ressemblent, non pas parfaitement mais dans la mesure du possible. Et cette imperfection dans la ressemblance fait que l'être simple<sup>2</sup> et un ne peut être représenté que par des êtres multiples. De là dans ces êtres la composition laquelle fait que, en eux, le suppôt diffère de la nature.

**Art. 4. — En Dieu l'essence est-elle identique à l'existence?**

1<sup>o</sup> Il semble que, en Dieu, l'essence n'est pas identique à l'existence. Si, en effet, il y a identité, alors il n'y a rien à

1. Voir l'*Introduction*, p. 37. Chez l'ange la nature est identique au suppôt et c'est pour cela qu'il ne peut pas y avoir deux anges de la même espèce.

2. Par suite de l'imperfection de la ressemblance, il faut beaucoup d'anges pour représenter l'essence divine dont chaque ange ne reflète qu'un aspect. Il ne s'ensuit pas que chez les anges il y ait composition de la nature et du suppôt. La déduction que fait ici saint Thomas n'a pas de sens.

ajouter à l'existence de Dieu. Or l'existence sans aucune addition c'est l'existence en général qui s'applique à tous les êtres. Il suit donc de là que Dieu est l'être en général applicable à tous les êtres. Mais ceci est faux selon cette parole (*Sagesse* 14, 21) : « Ils ont donné au bois et à la pierre le nom incommunicable. » Donc l'existence de Dieu n'est pas son essence.

2<sup>o</sup> De plus nous pouvons savoir que Dieu existe, ainsi qu'on l'a dit plus haut (2, 2 à 3). Mais nous ne pouvons savoir ce qu'il est. Donc l'existence de Dieu n'est pas identique à ce qu'il est, c'est-à-dire à son essence ou à sa nature.

Mais, à l'encontre, Hilaire dit (*De la Trinité*, 7) : « L'existence en Dieu n'est pas accidentelle, elle est la vérité subsistante. » Donc ce qui subsiste en Dieu, c'est son existence.

RÉPONSE. — On doit dire non seulement que Dieu est son essence comme on l'a vu dans l'article précédent, mais qu'il est son existence. Ceci peut être démontré de plusieurs manières<sup>1</sup>.

D'abord parce que tout ce qui est dans un être sans être compris dans son essence, a sa cause soit dans les principes de l'essence — tels les accidents propres à l'espèce et qui dérivent de l'espèce, par exemple la faculté de rire qui est propre à l'homme et qui a sa cause dans les principes essentiels de l'espèce humaine — soit dans un être extérieur, comme la chaleur qui est causée dans l'eau par le feu. Donc, si l'existence d'une chose diffère de son essence, il faut que l'existence de cette chose ait pour cause soit un être extérieur, soit les principes essentiels de ladite chose. Or il est impossible que l'existence d'une chose soit causée uniquement par les principes essentiels de cette chose, parce qu'aucune chose ne peut être elle-même la cause de son existence si cette existence a une cause. Il faut donc que l'être dont l'existence diffère de l'essence tiende son existence d'une cause étrangère. Or ceci ne peut être dit de Dieu, puisque l'être que nous appelons Dieu est la première cause efficiente. Il est donc impossible que l'existence diffère en Dieu de l'essence.

Deuxièmement parce que l'existence est la réalisation d'une forme ou d'une nature. En effet la bonté, l'humanité ne sont en acte qu'autant qu'on les suppose existantes. Il faut donc

---

1. Voir l'*Introduction*, p. 32.

que l'existence soit, par rapport à l'essence qui diffère d'elle, ce qu'est l'acte par rapport à la puissance. Mais, puisque rien n'est en Dieu à l'état de possibilité comme on l'a vu plus haut (2, 2) il s'ensuit que l'essence en lui ne diffère pas de l'existence. Son essence est donc son existence.

Troisièmement par ce que, de même que l'être qui a du feu sans être le feu est enflammé par participation, de même l'être qui a l'existence et n'est pas l'existence, est existant par participation. Or Dieu est son essence, comme on l'a vu. Si donc il n'est pas son existence, il sera existant par participation et non par essence. Donc il ne sera pas le premier être, ce qui est une contradiction. Donc Dieu n'est pas seulement son essence, il est aussi son existence.

A la première objection il faut donc dire que l'on peut entendre de deux manières qu'une chose est telle qu'il n'y a rien à lui ajouter. D'une première manière parce qu'il est de son essence de ne recevoir aucune addition; ainsi il est de l'essence de l'animal sans raison d'être sans raison. Une autre manière pour une chose d'être telle qu'il n'y a rien à lui ajouter, c'est parce que son essence ne réclame pas d'addition; ainsi l'animal en général est sans raison par ce qu'il n'est pas de l'essence de l'animal en général d'avoir la raison, sans pourtant qu'il soit de son essence de ne pas avoir la raison. Entendue de la première manière l'existence sans addition est l'existence divine; entendue de la seconde manière l'existence sans addition est l'existence en général.

A la seconde il faut dire que l'existence peut être entendue en deux sens. Dans un sens elle désigne l'acte d'exister. Dans un autre sens elle désigne la proposition que notre esprit forme en joignant l'attribut au sujet. Nous ne pouvons pas connaître l'existence de Dieu pas plus que son essence dans le premier sens; mais nous le pouvons dans le second. Nous savons, en effet, que la proposition formée par nous au sujet de Dieu quand nous disons : *Dieu existe*, est vraie. Et nous savons cela en partant des effets qu'il a produits comme on l'a vu plus haut (II, 2).

#### Art. 5. — Dieu appartient-il à un genre?

Puisque Dieu est l'acte pur, que l'essence ne se distingue pas en lui de l'existence et qu'il est le principe de tous les genres, il n'appartient à un genre ni directement ni par voie de réduction.

**Art. 6. — Y a-t-il en Dieu des accidents?**

Pui que Dieu est l'acte pur, qu'il est l'existence elle-même, le premier être et la cause première, il ne peut y avoir en lui aucun accident.

**Art. 7. — Dieu est-il absolument simple?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas absolument simple. Car les effets produits par Dieu l'imitent; c'est ainsi que du premier être dérivent tous les êtres et du premier bien tous les biens. Or, dans les êtres que Dieu a faits, il n'y a rien qui soit absolument simple. Donc Dieu non plus n'est pas absolument simple.

2<sup>o</sup> De plus, on doit attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de mieux. Or chez nous les êtres composés l'emportent sur les êtres simples; par exemple les corps mixtes valent mieux que leurs éléments, les animaux valent mieux que les parties qui les composent. Donc on ne doit pas dire que Dieu est absolument simple.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Trinité*, 6, 6) : « Dieu est vraiment et souverainement simple. »

RÉPONSE. — On doit dire ceci : on peut prouver de plusieurs manières que Dieu est absolument simple.

Tout d'abord cela s'ensuit de ce qui a été dit plus haut. En effet, puisqu'il n'y a en Dieu ni composition de parties quantitatives attendu qu'il n'est pas un corps, ni composition de matière et de forme puisque la nature en lui ne diffère pas du suppôt, ni l'essence de l'existence, puisqu'il n'y a en lui ni composition du genre et de la différence, ni composition du sujet et de l'accident, il est manifeste que Dieu n'est composé d'aucune manière, mais qu'il est absolument simple.

Deuxièmement parce que tout composé est postérieur aux parties qui le composent et dépend de ces parties. Or Dieu est le premier être comme on a vu.

Troisièmement parce que tout composé a une cause. En effet, pour que des choses diverses s'unissent ensemble, il faut qu'il y ait une cause qui les rassemble. Or Dieu n'a pas de cause, ainsi qu'on a vu, puisqu'il est la cause première efficiente.

Quatrièmement parce que dans tout composé il y a nécessairement puissance et acte, attendu que ou bien l'une des parties est acte par rapport à l'autre, ou bien en tout cas toutes les parties sont en quelque sorte en puissance par rapport au tout. Or, en Dieu, il n'y a pas puissance et acte.



Cinquièmement parce que tout composé est une chose qui ne se confond pas avec une de ses parties. Ceci est manifeste pour les composés dont les parties sont hétérogènes. Par exemple aucune des parties de l'homme n'est un homme, et aucune des parties du pied n'est un pied. Dans les composés dont les parties sont homogènes, il est vrai que certaines choses qui se disent du tout se disent aussi de la partie; par exemple une partie de l'air est de l'air et une partie de l'eau est de l'eau. Mais d'autres choses qui s'appliquent au tout ne s'appliquent pas à l'une de ses parties; par exemple si une masse d'eau a deux coudées, il n'en sera pas de même d'une de ses parties. Par conséquent dans tout composé il y a quelque chose qui ne se confond pas avec lui. Or sans doute on peut dire de celui qui a une forme qu'il a quelque chose qui n'est pas lui-même, par exemple dans un être blanc il y a quelque chose d'étranger à la notion de blancheur. Mais, dans la forme même, rien n'est étranger à elle. Par conséquent, puisque Dieu est la forme elle-même ou plutôt l'existence elle-même, il ne peut être composé en aucune manière. Cette considération est insinuée par Hilaire qui dit (*De la Trinité*, 7) : « Dieu qui est puissance n'est pas composé d'éléments faibles, et lui qui est lumière n'est pas la résultante d'éléments obscurs ».

A la première objection on doit donc dire que les êtres créés par Dieu l'imitent dans la mesure où les êtres produits imitent la cause première. Or il est dans la nature d'un être produit d'être composé en quelque manière attendu que, à tout le moins, son existence diffère de son essence comme on le verra plus loin (4, 3, 3).

A la seconde on doit dire ceci : Chez nous les êtres composés sont meilleurs que les êtres simples parce que la perfection de la bonté telle qu'elle existe dans la créature ne se trouve pas dans un seul être mais qu'elle est fragmentée entre plusieurs. Mais la perfection de la bonté divine se trouve dans un seul être simple comme on le verra plus loin (4, 1 et 6, 2).

**Art. 8. — Dieu entre-t-il dans la composition des autres êtres?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu entre dans la composition des autres êtres. Car Denys dit (*De la hiérarchie céleste*, 4) : « La divinité qui est au-dessus de l'être est l'être de tous les êtres. » Or l'être de tous les êtres entre dans la composition de chaque être. Donc Dieu entre dans la composition des autres êtres.

2<sup>o</sup> De plus, Dieu est forme. Car Augustin, commentant le

texte où nous lisons que le Verbe était au commencement, dit (*Serm.* 38) : « Le Verbe de Dieu qui est Dieu est une forme non formée. » Or la forme est une partie du composé. Donc Dieu entre comme partie dans un composé.

3<sup>o</sup> De plus, partout où se trouve l'existence sans aucune différence il n'y a qu'une seule et même chose. Or Dieu et la matière première ont l'existence et ne diffèrent en rien. Donc ils sont absolument une seule et même chose. Or la matière première entre dans la composition des choses. Donc Dieu aussi. La mineure se prouve ainsi : Deux êtres diffèrent parce qu'il y a entre eux des différences, ce qui n'a lieu que parce qu'ils sont composés. Or Dieu et la matière première sont absolument simples. Donc ils ne diffèrent aucunement.

Mais, à l'encontre, Denys dit (*Des noms divins*, 2) en parlant de Dieu : « Il n'y a de sa part ni contact ni mélange avec des parties pour former un composé. » De plus, il est dit dans le *Livre des causes*<sup>1</sup>, 6 : « La cause première gouverne toutes choses mais ne se mêle pas à elles. »

RÉPONSE. — On doit dire que trois erreurs ont existé sur ce point. Les uns ont dit que Dieu est l'âme du monde, ainsi que nous l'apprend Augustin (*Cité de Dieu*, 7, 6), théorie à laquelle se ramène cette autre d'après laquelle Dieu est l'âme du premier ciel. D'autres ont dit que Dieu est le principe formel de toutes choses, sentiment qu'on attribue à l'école d'Amaury. La troisième erreur est celle de David de Dinant qui enseigna follement que Dieu est la matière première. Toutes ces théories sont manifestement fausses, et il n'est pas possible que Dieu entre dans la composition des choses soit comme principe formel soit comme principe matériel.

Tout d'abord cela résulte de ce que, comme nous l'avons dit plus haut (2, 3), Dieu est la première cause efficiente. Or la cause efficiente ne peut pas avoir avec la forme de la chose produite une unité numérique, mais seulement une unité spécifique; tel l'homme qui engendre un homme. Quant à la matière elle n'a avec la cause efficiente ni unité numérique, ni unité spécifique; attendu qu'elle est en puissance tandis que la cause est en acte.

Deuxièmement parce que Dieu étant la cause première efficiente, il lui appartient d'agir véritablement et pour son

1. Sur ce livre composé à l'aide de Proclus voir Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*; Duhem, IV, 329; Rougier, 252.

compte. Or, quand un être entre dans la composition d'un autre ce n'est pas lui qui est agent à proprement parler et pour son compte, c'est le composé. Par exemple ce n'est pas la main qui agit, c'est l'homme qui agit par la main; de même c'est le feu qui chauffe par la chaleur. Par conséquent Dieu ne peut pas faire partie d'un composé.

Troisièmement parce que ce qui fait partie d'un composé ne peut pas être absolument le premier parmi les êtres. Cette propriété n'appartient même pas à la matière et à la forme qui, pourtant, sont les premières parties des composés. En effet la matière est en puissance; or la puissance est, au point de vue absolu, postérieure à l'acte, ainsi qu'on a vu (3, 4). Quant à la forme qui fait partie d'un composé, c'est une forme participée. Or de même que le participant est postérieur à ce qui est par essence, de même la chose participée est, elle aussi, postérieure; par exemple le feu qui est dans les matières enflammées est postérieur à ce qui est feu par essence. Or on a vu (2, 3) que Dieu est absolument le premier être.

A la première objection on doit donc dire que la divinité est l'être de toutes choses en tant qu'elle est la cause efficiente et la cause exemplaire de tous les êtres. Mais elle n'est pas l'être de toutes choses par son essence.

A la seconde on doit dire que le Verbe est une forme exemplaire, mais non la forme qui fait partie d'un composé.

A la troisième on doit dire que les êtres simples ne se distinguent pas les uns des autres par des différences, car ceci n'a lieu que chez les composés. Par exemple l'homme et le cheval diffèrent par le rationnel et l'irrationnel. Mais ces différences ne se distinguent pas l'une de l'autre par d'autres différences. A parler rigoureusement, elles ne sont pas différentes mais diverses. C'est pourquoi, selon le Philosophe (*Melaph.* 10, 24) « le divers se dit dans le sens absolu, mais tout ce qui diffère est le résultat d'une différence. » C'est pourquoi à parler rigoureusement la matière première et Dieu ne diffèrent pas; ils sont divers en eux-mêmes. Il ne s'ensuit donc pas qu'ils soient identiques.

#### QUESTION IV

##### DE LA PERFECTION DE DIEU

Après l'étude de la simplicité divine on doit parler de la perfection de Dieu. Et, puisque chaque être est bon dans la

mesure où il est parfait, on doit traiter d'abord de la perfection divine, ensuite de sa bonté.

Sur la perfection trois questions se posent : 1<sup>o</sup> Dieu est-il parfait? 2<sup>o</sup> Est-il universellement parfait, c'est-à-dire a-t-il en lui les perfections de tous les êtres? 3<sup>o</sup> Peut-on dire que les créatures sont semblables à Dieu?

#### Art. 1. — Dieu est-il parfait?

1<sup>o</sup> Il semble qu'il ne convient pas à Dieu d'être parfait. Car on appelle parfait ce qui est en quelque sorte fait complètement. Or il ne convient pas à Dieu d'être fait. Donc il ne lui convient pas non plus d'être parfait.

2<sup>o</sup> De plus Dieu est le premier principe des choses. Or les principes des choses paraissent être imparfaits, attendu que le principe des animaux et des plantes c'est le germe. Donc Dieu est imparfait.

3<sup>o</sup> De plus, on a vu plus haut (3, 4) que Dieu a pour essence sa propre existence. Or l'existence semble être la suprême imperfection puisqu'elle est la suprême généralité et qu'elle reçoit de chaque être un enrichissement. Donc Dieu est imparfait.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Matthieu*, 5, 48) : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

RÉPONSE. — On doit dire que, selon ce que le Philosophe rapporte (*Métaph.* XII, 40), quelques philosophes anciens, à savoir les pythagoriciens et Speusippe, n'attribuèrent pas au premier principe la bonté et la perfection absolue. Ceci tient à ce que ces philosophes ne s'occupèrent que du principe matériel lequel est très imparfait : La matière, en tant que telle, étant en puissance, le premier principe matériel est nécessairement la possibilité suprême et, par conséquent, la suprême imperfection. Mais Dieu n'est pas le premier principe matériel; il est le premier principe dans l'ordre de la cause efficiente lequel doit être la perfection suprême. De même, en effet, que la matière, comme telle, est en puissance; de même l'agent en tant que tel, est en acte. Donc il faut que le premier principe actif soit souverainement en acte, qu'il soit par conséquent, la perfection suprême. Un être, en effet, est parfait dans la mesure où il est en acte, car on appelle parfait l'être à qui rien ne manque dans son genre de perfection.

A la première objection on doit donc dire que, comme dit Grégoire (*Morales*, V, 26 et 29) : « Nous parlons des grandeurs

de Dieu en balbutiant comme nous pouvons, car ce qui n'a pas été fait ne peut à proprement parler être parfait. » Mais, parce que dans les choses faites un objet est dit parfait quand il est amené de la puissance à l'acte, le mot de parfait sert par transposition à désigner tout être à qui l'existence en acte ne manque pas, soit qu'il l'ait par manière de perfection, soit autrement.

A la seconde on doit dire que le principe matériel dont nous constatons l'imperfection, ne peut pas être, absolument parlant, le premier, mais qu'il est précédé par un autre principe parfait. Le germe, en effet, bien qu'il soit le principe de l'animal à la génération duquel il préside, est précédé par l'animal ou la plante dont il s'échappe. En effet, avant l'être en puissance il faut un être en acte attendu que l'être en puissance n'est amené à l'acte que par l'être en acte.

A la troisième il faut dire que l'existence est elle-même la suprême perfection, attendu que le rapport qu'elle a avec tous les êtres est celui de la réalisation. Car un être n'est réel qu'autant qu'il existe. D'où il suit que l'existence elle-même est la réalisation de tous les êtres, même des formes. Son rapport avec les êtres n'est donc pas celui du récipient avec le reçu; c'est, au contraire, le rapport du reçu avec le récipient. Car lorsque je parle de l'existence d'un homme, d'un cheval ou de tout autre être, je considère l'existence comme ce qui est formel et reçu, et non comme ce qui a la possibilité d'être.

**Art. 2. — Dieu a-t-il en lui les perfections de tous les êtres?**

1<sup>o</sup> Il semble que les perfections de tous les êtres ne sont pas en Dieu. En effet, Dieu est simple, comme on l'a vu (3, 7). Or les perfections des êtres sont nombreuses et diverses. Donc toutes les perfections des êtres ne sont pas en Dieu.

2<sup>o</sup> De plus les contraires ne peuvent se trouver dans le même sujet. Or les perfections des êtres sont opposées entre elles. Chaque être, en effet, est parachevé par sa différence spécifique. Or les différences qui divisent le genre et constituent les espèces sont opposées les unes aux autres. Donc, puisque les contraires ne peuvent être dans le même sujet, il semble que toutes les perfections des êtres ne sont pas en Dieu.

3<sup>o</sup> De plus vivre est plus parfait qu'avoir simplement l'existence, et avoir la raison est plus parfait qu'avoir simplement la vie. Or l'essence de Dieu est l'existence elle-même. Donc cette essence n'a pas en elle la perfection de la vie, la perfec-



tion de la raison et les autres perfections du même genre.

Mais, à l'encontre, on lit dans Denys (*Des noms divins*, 5, 2) : « Dieu dans sa seule existence contient préalablement toutes choses. »

RÉPONSE. — On doit dire que les perfections de tous les êtres sont en Dieu. C'est pourquoi on dit qu'il est universellement parfait parce qu'aucune dignité, en quelque genre que ce soit, ne lui fait défaut, ainsi que le dit le Commentateur<sup>1</sup> de la *Métaphysique*, 5, 21. Ceci peut être prouvé de deux manières.

Et d'abord parce que tout ce qu'il y a de perfection dans l'effet doit se trouver dans la cause qui l'a produit, soit de la même manière si l'agent est univoque : tel l'homme qui engendre un homme ; soit d'une manière supérieure si l'agent est équivoque : tel le soleil en qui se trouve une image des êtres engendrés par l'influence du soleil. Il est manifeste, en effet, que l'effet a une préexistence virtuelle dans la cause qui le produit. Or préexister dans la puissance de la cause productrice, c'est préexister non pas moins parfaitement mais plus parfaitement. Toutefois préexister dans la puissance de la cause matérielle, c'est préexister moins parfaitement, parce que la matière, comme telle est imparfaite. Mais l'agent, comme tel, est parfait. Donc puisque Dieu est la cause productrice des êtres, il faut que les perfections de tous les êtres préexistent en Dieu d'une manière supérieure. Cette preuve est esquissée par Denys qui, au chapitre V *Des noms divins*, lect. 1, dit de Dieu : « Il n'est ni ceci, ni cela, mais il est toutes choses en tant que cause de tous les êtres. »

En second lieu ceci résulte de ce que, comme on l'a vu plus haut (3, 4), Dieu est l'existence qui subsiste par elle-même. A ce titre il doit contenir en lui-même toute la perfection de l'existence. Il est manifeste, en effet, que si un objet chaud n'est pas parfaitement chaud, cela tient à ce que la chaleur lui est communiquée imparfaitement. Mais si la chaleur subsistait par elle-même, rien de ce qui appartient à la perfection de la chaleur ne lui manquerait. Donc, puisque Dieu est l'existence elle-même en tant que subsistante, rien de ce qui appartient à la perfection de l'existence ne peut lui manquer. Or la perfection de l'existence comprend les perfections de tous les êtres, attendu qu'un être est parfait dans la mesure où il possède l'existence. Il suit de là que la perfection d'aucun être ne

---

1. Averroès.

manque à Dieu. Et cette preuve, elle aussi, est esquissée par Denys, qui, au chapitre V *Des noms divins*, lect. 1, dit : « Dieu n'a pas l'existence d'une certaine manière, mais toute l'existence absolument et sans limite est par avance en lui. » Il ajoute ensuite : « Il fournit lui-même l'existence aux êtres. »

A la première objection on doit donc dire que, selon ce que dit Denys au chapitre V *Des noms divins*, lect. 2 : « De même que le soleil contient d'avance en lui-même les substances des choses sensibles et leurs qualités multiples et opposées sans cesser d'être lui-même et d'avoir une lumière invariable, ainsi à plus forte raison tous les êtres doivent préexister et être naturellement unis dans la cause universelle. » C'est pourquoi les perfections, qui en elles-mêmes sont diverses et opposées les unes aux autres, préexistent en Dieu à l'état d'unité sans aucun détriment pour la simplicité divine.

Cela donne la solution de la seconde objection.

A la troisième on doit dire que, comme dit le même Denys dans le susdit chapitre, bien que l'existence soit en elle-même plus parfaite que la vie et la vie plus parfaite que la raison, néanmoins si l'on tient compte des distinctions que fait notre raison, ce qui a la vie est plus parfait que ce qui a seulement l'existence, parce que ce qui a la vie a aussi l'existence, et que ce qui est raisonnable a aussi l'existence et la vie. Donc, bien que l'être existant ne renferme pas en soi l'être vivant et l'être raisonnable parce que ce qui participe à l'existence, n'y participe pas nécessairement selon tous les modes de l'existence; pourtant l'existence elle-même de Dieu renferme en elle-même la vie et la raison, parce qu'aucune des perfections de l'existence ne peut faire défaut à celui qui est l'existence même subsistante.

### Art. 3. — Une créature peut-elle être semblable à Dieu?

1<sup>o</sup> Il semble qu'aucune créature ne peut être semblable à Dieu. Il est dit, en effet (*Psaume*, 85, 8) : « Parmi les dieux il n'en est pas un qui vous soit semblable, Seigneur. » Or de toutes les créatures les plus excellentes sont celles qui sont appelées dieux par participation. Donc les autres créatures pourront beaucoup moins encore être semblables à Dieu.

2<sup>o</sup> De plus, la ressemblance est, en quelque sorte, une comparaison. Or on ne peut comparer les êtres qui appartiennent à des genres divers. Donc il n'y a pas non plus de ressemblance entre eux. En effet, nous ne disons pas que la douceur est

semblable à la blancheur. Or aucune créature n'est du même genre que Dieu, puisque Dieu n'est dans aucun genre comme on l'a vu plus haut (3, 5). Donc aucune créature n'est semblable à Dieu.

3<sup>o</sup> De plus, on appelle semblables les êtres qui ont la même forme. Or rien n'a la même forme que Dieu; car en aucun être si ce n'est en Dieu l'essence n'est l'existence elle-même. Donc aucune créature ne peut être semblable à Dieu.

4<sup>o</sup> De plus, dans les êtres semblables la ressemblance est mutuelle, attendu que le semblable ressemble à son semblable. Donc s'il existe une créature semblable à Dieu, Dieu sera, lui aussi, semblable à une créature, ce qui est contre cette parole (*Isaïe*, 40, 18) : « A qui avez-vous fait Dieu semblable? »

Mais, à l'encontre, il est dit (*Genèse*, 1, 26) : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » et (I *Jo.* 3, 2) : « Quand il apparaîtra nous serons semblables à lui. »

RÉPONSE. — On doit dire ceci : La ressemblance étant fondée sur la communauté ou la participation à la forme, se diversifie selon les diverses manières de participer à une forme.

En effet, parmi les êtres qu'on appelle semblables il y en a qui participent à la même forme de la même manière et au même degré. Et l'on dit que ces êtres sont non pas seulement semblables mais égaux dans leur ressemblance. Ainsi on dit de deux êtres également blancs qu'ils sont semblables en blancheur; et cette ressemblance est la plus parfaite.

En second lieu on appelle semblables les êtres qui participent à la même forme de la même manière et non au même degré, mais plus ou moins. Ainsi ce qui est moins blanc ressemble à ce qui est plus blanc; et cette ressemblance est imparfaite.

En troisième lieu on appelle semblables des êtres qui participent à la même forme mais non de la même manière comme on le voit dans les agents qui ne sont pas univoques. En effet, puisque tout agent, comme tel, produit son semblable, et que chacun agit conformément à sa forme, il est nécessaire que dans l'effet existe la ressemblance de la forme de la cause. Si donc l'agent appartient à la même espèce que son effet, la ressemblance entre la cause et l'effet portera sur la forme considérée dans la même espèce : c'est ainsi que l'homme engendre un homme. Mais si l'agent n'appartient pas à la même espèce, la ressemblance qui existera ne sera pas de la même espèce. Ainsi les êtres engendrés par l'action du soleil atteignent, il est

vrai, une certaine ressemblance avec le soleil; pourtant ils ne reçoivent pas de la forme du soleil une ressemblance spécifique mais seulement une ressemblance générique. Si donc il existe un agent qui ne soit pas contenu dans un genre, l'effet produit par lui n'aura la ressemblance de sa forme que d'une manière plus éloignée. Il ne participera à la ressemblance de la forme de l'agent ni sous le rapport spécifique, ni sous le rapport générique mais seulement selon une certaine analogie : telle l'existence commune à tous les êtres. C'est de cette manière que les créatures de Dieu lui ressemblent. En tant qu'êtres elles sont semblables à Dieu considéré comme principe premier et universel de toute existence.

A la première objection il faut donc dire que, selon la remarque de Denys (*Des noms divins*, 9, 3) la sainte Ecriture, quand elle dénie à quoi que ce soit la ressemblance avec Dieu, n'exclut pas toute ressemblance : « Les mêmes choses qui ressemblent à Dieu ne lui ressemblent pas. Elles lui ressemblent en ce sens qu'elles l'imitent dans la mesure où l'on peut imiter celui qui n'est pas parfaitement imitable. Elles ne lui ressemblent pas en ce sens qu'elles sont inférieures à leur cause. » La dissemblance n'est pas fondée seulement sur une intensité plus ou moins grande, comme celle qui existe entre ce qui est moins blanc et ce qui est plus blanc. Elle tient à ce qu'il n'y a accord ni dans l'espèce ni dans le genre.

A la seconde on doit dire que le rapport de Dieu avec les créatures n'est pas celui qui existe entre choses de genres différents; c'est celui de l'être qui est en dehors de tout genre et qui est le principe de tous les genres.

A la troisième on doit dire qu'on n'attribue pas à la créature une ressemblance avec Dieu à cause de sa participation à la forme de Dieu sous le rapport générique ou spécifique; le fondement de la ressemblance est seulement l'analogie en tant que Dieu a l'existence par son essence et que les autres êtres l'ont par participation.

A la quatrième on doit dire que, si l'on peut admettre que, d'une certaine manière, la créature est semblable à Dieu, il n'est en aucune manière admissible que Dieu soit semblable à la créature; parce que, selon la remarque de Denys (*Des noms divins*, 9, 3; voir plus bas 42, 1 à 3) la ressemblance est mutuelle dans les être du même ordre, mais non dans la cause et l'effet. On dit, en effet, que l'image ressemble à l'homme, mais non réciproquement. De même, on peut dire d'une certaine manière

que la créature est semblable à Dieu, mais pourtant on ne peut pas dire que Dieu est semblable à la créature.

## QUESTION V

### DU BIEN EN GÉNÉRAL

#### **Art. 1. — Le bien diffère-t-il réellement de l'être?**

Le bien et l'être sont en réalité la même chose. Ils ne se distinguent que dans notre raison. L'idée de bien contient, en effet, la notion de désirable que ne contient pas l'idée d'être.

#### **Art. 2. — Le bien est-il, pour notre raison, antérieur à l'être?**

L'être étant perçu par l'intelligence avant le bien est, pour notre raison, antérieur au bien.

#### **Art. 3. — Tout être est-il bon?**

Tout être, en tant qu'être, est bon.

#### **Art. 4. — Le bien a-t-il le caractère de cause finale?**

Le bien étant le désirable a le caractère de cause finale.

#### **Art. 5. — L'essence du bien consiste-t-elle dans la mesure l'espèce et l'ordre?**

Le bien consiste dans la mesure, l'espèce et l'ordre parce que tout ce qui est bon existe par sa forme laquelle a pour antécédent la mesure préalable des principes qui la constituent et pour conséquent l'inclination à l'œuvre ou à la fin.

#### **Art. 6. — Le bien est-il convenablement divisé en trois parties qui sont l'honnête, l'utile et l'agréable?**

Non seulement le bien humain mais le bien absolu étant le terme du mouvement appétitif est divisé en trois parties qui sont l'honnête, l'utile et l'agréable.

## QUESTION VI

### DE LA BONTÉ DE DIEU

Nous avons ensuite à traiter de la bonté de Dieu. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> Appartient-il à Dieu d'être le bien? 2<sup>o</sup> Dieu est-il le souverain bien? 3<sup>o</sup> Est-il seul à être



bon par son essence? 4<sup>o</sup> Tous les êtres sont-ils bons par la bonté divine?

**Art. 1. — Appartient-il à Dieu d'être le bien?**

1<sup>o</sup> Il semble qu'il ne convient pas à Dieu d'être le bien. En effet le bien consiste dans la mesure, l'espèce et l'ordre. Or ces choses ne semblent pas convenir à Dieu puisque Dieu est immense et qu'il ne se rapporte à rien. Donc il ne convient pas à Dieu d'être le bien.

2<sup>o</sup> De plus, le bien est ce que tous les êtres désirent. Or tous les êtres ne désirent pas Dieu, puisque tous ne le connaissent pas et que l'on ne peut désirer ce que l'on ne connaît pas. Donc il n'appartient pas à Dieu d'être le bien.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Lamentations*, 3, 25) : « Le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui, pour l'âme qui le cherche. »

RÉPONSE. — On doit dire qu'il appartient surtout à Dieu d'être le bien. En effet un être possède le bien dans la mesure où il est désirable. Or tout être désire sa perfection, et la perfection ainsi que la forme d'un effet consiste dans une certaine ressemblance avec sa cause puisque tout agent produit son semblable. Donc la cause elle-même est désirable et elle a ce qui constitue le bien. Et ce qui est désiré en elle, c'est la participation à sa ressemblance. Donc, puisque Dieu est la cause première productrice de tous les êtres, il est manifeste que ce qui constitue le bien et le désirable lui appartient. C'est pourquoi Denys (*Des noms divins*, 4, 1) attribue le bien à Dieu en tant que cause première productrice. Il dit : « Dieu est appelé bon parce que tous les êtres viennent de lui. »

A la première objection on doit donc dire qu'il est de l'essence du bien créé d'avoir la mesure, l'espèce et l'ordre. Or le bien est en Dieu comme dans sa cause et, par conséquent, il appartient à Dieu d'assigner aux autres êtres leur mesure, leur espèce et leur ordre. Donc ces trois choses sont en Dieu comme dans leur cause.

A la seconde on doit dire que tous les êtres<sup>1</sup>, en désirant leur

---

1. Traduisez : Les animaux désirent Dieu par le fait même qu'ils désirent leur perfection, puisque leur perfection est une ressemblance de l'être divin. Ils ne connaissent pas Dieu lui-même mais ils connaissent d'autres êtres qui participent à la bonté divine. Ils désirent ces copies de Dieu, ils s'élancent sur elles, ils les dévorent. Ils accroissent ainsi leur participation à la ressemblance de l'être divin, ils atteignent leur but (Voir p. 181).

propre perfection, désirent Dieu, parce que les perfections de tous les êtres sont des ressemblances de l'être divin, comme il résulte de ce qui a été dit (4, 3). Ainsi parmi les êtres qui désirent Dieu, les uns le connaissent lui-même selon sa nature : ceci est le propre de la créature raisonnable; d'autres connaissent des êtres qui participent à sa bonté : à cela la connaissance sensible parvient. D'autres enfin ont un désir naturel sans connaissance<sup>1</sup>, parce qu'ils sont dirigés à leurs fins par un être supérieur qui connaît ces fins.

**Art. 2. — Dieu est-il le souverain bien?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas le souverain bien. En effet, le souverain bien c'est quelque chose d'ajouté au bien, autrement tout bien serait le souverain bien. Or tout ce qui résulte d'une chose ajoutée à une autre est composé. Donc le souverain bien est composé. Or Dieu est souverainement simple, comme on l'a vu plus haut (3, 7). Donc Dieu n'est pas le souverain bien.

2<sup>o</sup> De plus « Le bien c'est ce que tous les êtres désirent », dit le Philosophe (*Ethique*, 1 début). Or ce que tous les êtres désirent n'est rien autre que Dieu qui est la fin de tous les êtres. Donc il n'y a pas d'autre bien que Dieu; ceci, d'ailleurs est prouvé par ce qui est dit (*Luc*, 18, 19) : « Nul n'est bon si ce n'est Dieu. » Or un être est dit souverain par comparaison avec d'autres êtres; par exemple un objet est dit souverainement chaud par comparaison avec d'autres objets chauds. Donc on ne peut pas dire que Dieu est le souverain bien.

3<sup>o</sup> De plus le mot de souverain s'emploie par comparaison. Or les êtres qui n'appartiennent pas à un même genre ne peuvent être comparés; par exemple il serait ridicule de dire que la douceur est plus grande ou plus petite que la ligne. Donc, puisque Dieu n'est pas dans le même genre que les autres biens ainsi qu'on l'a vu plus haut (3, 5 et 4, 3 à 3), il semble qu'on ne

---

1. Parmi les êtres qui désirent Dieu sans le connaître même dans ses copies se trouvent les végétaux et parmi les végétaux on doit mentionner ici les microbes. Ces êtres qui, eux aussi, sont des ressemblances de l'être divin, ne peuvent atteindre leur perfection qu'autant qu'ils sont installés dans les organismes supérieurs. Ils ne connaissent pas ces organismes, mais ils y sont dirigés par un être supérieur qui leur procure un domicile. Quand ils sont à pied d'œuvre ils se mettent au travail, ils rongent les tissus dans lesquels ils sont logés, ils se les assimilent, et comme ces tissus sont des participations à la bonté divine, ils participent plus parfaitement à cette même bonté.

peut pas dire que Dieu est, par rapport aux biens, le souverain bien.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Trinité*, 1, 2 vers le début) : « La Trinité des personnes divines est le souverain bien que voient les âmes entièrement purifiées. »

RÉPONSE. — On doit dire que Dieu est le souverain bien dans le sens absolu et non pas seulement dans un genre ou un ordre de choses. En effet, le bien est attribué à Dieu, comme on l'a vu (article précédent), parce que toutes les perfections désirées découlent de lui comme de leur cause première. Et elles ne découlent pas de lui comme d'un agent qui serait univoque<sup>1</sup>, ainsi qu'on la vu (4, 3), mais comme d'un agent qui n'est ni de la même espèce ni du même genre que ses effets. Or la ressemblance de l'effet avec la cause existe dans la même forme quand la cause est univoque; mais quand la cause est équivoque la ressemblance n'existe que d'une manière supérieure; par exemple la chaleur a dans le soleil une existence supérieure à celle qu'elle a dans le feu. Donc, puisque le bien est en Dieu comme dans la cause première de tous les êtres, cause qui n'est pas univoque à ces êtres, il faut qu'il soit en lui d'une manière très supérieure. Et c'est pourquoi on dit que Dieu est le souverain bien.

A la première objection on doit donc dire que le souverain bien ajoute au bien non pas quelque chose d'absolu, mais seulement une relation. Or la relation selon laquelle quelque chose est attribué à Dieu par comparaison avec les créatures n'existe pas réellement en Dieu. Dans les créatures elle existe réellement, mais en Dieu elle n'existe que par une opération de notre raison. Ainsi la relation qui existe entre l'objet de la science et la science ne consiste pas en ce que l'objet se rapporte à la science, mais en ce que la science se rapporte à l'objet. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans le souverain bien quelque composition; ce qui est requis c'est seulement que les autres biens lui soient inférieurs.

A la seconde on doit dire que le bien est ce que tous les êtres désirent, non en ce sens que chaque bien est désiré par tous les êtres, mais parce que tout ce qui est désiré possède du bien. Quant à la parole : « Nul n'est bon si ce n'est Dieu. » Elle s'ap-

---

1. La cause univoque est celle qui est de la même nature, de la même espèce que son effet. La cause équivoque est celle qui est d'une nature, d'une espèce différente.

plique à ce qui est bien par essence comme on va le voir dans l'article suivant.

A la troisième on doit dire que les êtres qui ne sont pas comparables, ce sont ceux qui, sans appartenir au même genre, appartiennent à des genres différents. Or Dieu n'est pas dans le même genre que les autres biens, non parce qu'il est dans un autre genre mais parce qu'il est en dehors de tous les genres et qu'il est leur principe à tous (3, 5). C'est sa supériorité que l'on compare aux autres êtres, et c'est cette comparaison que désigne le souverain bien.

**Art. 3. — Est-ce la propriété exclusive de Dieu d'être le bien par essence?**

1<sup>o</sup> Il semble que ce n'est pas la propriété exclusive de Dieu d'être le bien par essence. En effet, le bien, ainsi qu'on l'a vu (5, 1) est identique à l'être tout comme l'est l'unité. Or tout être est un par son essence comme le montre le Philosophe (*Métaphysique*, 4, 3). Donc tout être est bon par son essence.

2<sup>o</sup> De plus, si le bien est ce que tous désirent, puisque tous les êtres désirent l'existence, l'existence est pour chaque être son bien. Or, tout être est existant par son essence. Donc tout être est bon par son essence.

3<sup>o</sup> De plus, tout être est bon par sa bonté. Si donc il existe un être qui n'est pas bon par son essence, il s'ensuivra que sa bonté n'est pas son essence. Or cette bonté étant un être est bonne, et si elle est bonne par une autre bonté, il en sera de même de cette autre bonté. Donc il faudra ou continuer à l'infini ou en venir à une bonté qui ne sera pas bonne par une autre bonté. Ceci nous oblige à nous arrêter au premier être. Donc tout être est bon par son essence.

Mais, à l'encontre, Boèce dit (*Des semaines*) que tous les autres êtres reçoivent de Dieu la bonté par participation. Ils ne sont donc pas bons par essence.

**RÉPONSE.** — On doit dire que Dieu seul est bon par son essence. En effet, un être n'est bon que dans la mesure où il est parfait. Or dans chaque être il y a trois perfections; l'une qui vient de son existence; la seconde des qualités qui lui sont surajoutées pour lui permettre d'exercer son opération parfaite; la troisième de l'être auquel il tend comme à sa fin. Par exemple la première perfection du feu consiste dans l'existence qu'il doit à sa forme substantielle; la seconde consiste en ce qu'il est chaud, léger, sec et ainsi de suite; la troisième consiste

dans le repos où il est dans son lieu <sup>1</sup>. Or aucun être créé n'a ces trois perfections par son essence. Ceci n'appartient qu'à Dieu parce qu'il est le seul dont l'essence est l'existence, le seul dont l'essence ne comporte pas des additions supplémentaires. Car ce que les autres êtres possèdent accidentellement est en lui essentiellement; par exemple la puissance, la sagesse et les autres choses du même genre comme il a été dit plus haut (3, 6). De plus, il n'est pas subordonné à une autre chose comme à sa fin, mais il est lui-même la fin dernière de toutes choses. Il est donc manifeste que Dieu seul a la perfection absolue par son essence; et c'est pourquoi lui seul est bon par son essence.

A la première objection il faut donc dire que l'unité est, non pas une perfection, mais l'indivision que tout être possède par son essence. Les essences des êtres simples sont indivisibles en acte et en puissance; mais les essences des êtres composés ne sont indivisibles qu'en acte. C'est pourquoi tout être est nécessairement un par son essence, mais il n'est pas bon par son essence comme on l'a vu dans le corps de l'article.

A la seconde on doit dire que sans doute tout être doit sa bonté à son existence, mais que pourtant l'existence elle-même n'est pas l'essence des êtres créés <sup>2</sup>. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas qu'une chose créée est bonne par son essence.

A la troisième on doit dire que la bonté d'une chose créée n'est pas son essence mais quelque chose de surajouté, à savoir son existence ou quelque perfection adjointe ou son adaptation à sa fin. Toutefois la bonté ainsi surajoutée porte le nom de bonne comme elle porte le nom d'être. Or on lui donne le nom d'être parce qu'elle est une réalité et non parce qu'elle est par une autre chose. De même on l'appelle bonne parce qu'elle est quelque chose de bon, et non parce qu'il existe une autre bonté qui la rend bonne.

**Art. 4. — Tous les êtres tiennent-ils leur bonté de la bonté divine?**

1<sup>o</sup> Il semble que tous les êtres empruntent leur bonté à la bonté divine. Augustin dit, en effet (*De la Trinité*, 8, 3) : « Ceci est un bien; cela aussi. Enlève l'un et l'autre et vois le bien lui-même si tu peux. Alors tu verras Dieu qui ne doit pas à un

1. Voir la note de la p. 99.

2. Voir l'*Introduction*, p. 32.



autre bien d'être le bien mais qui est le bien de tout bien. » Or tout être doit sa bonté à son bien. Donc tout être doit sa bonté au bien lui-même qui est Dieu.

2<sup>o</sup> De plus, selon ce que dit Boèce (*Des semaines*), tous les êtres sont appelés bons parce qu'ils gravitent vers Dieu, et cela à cause de la bonté divine. Donc tous reçoivent leur bonté de la bonté divine.

Mais, à l'encontre, tous les êtres sont bons en tant qu'ils existent. Or l'existence qu'ils ont n'est pas l'existence divine mais elle est leur propre existence. Donc tous les êtres ne tiennent pas leur bonté de la bonté divine, mais de leur propre bonté.

RÉPONSE. — Quand il s'agit de propriétés relatives rien n'empêche de donner des dénominations tirées de l'extérieur. C'est ainsi qu'on situe un objet par le lieu qu'il occupe, et qu'on détermine ses dimensions en le comparant à l'unité de mesure. Mais en ce qui concerne les propriétés absolues les opinions ont divergé.

Platon, en effet (dans Aristote, *Métaphysique*, 1), a supposé qu'il existe pour toutes les choses des espèces séparées auxquelles les individus participent et dont, à cause de cela, ils reçoivent leur dénomination. Par exemple Socrate est appelé homme à raison de l'idée séparée d'homme. Et de même qu'il supposait l'idée séparée de l'homme et du cheval qu'il appelait l'homme en soi, le cheval en soi, ainsi il supposait l'idée séparée de l'être et de l'un. Il l'appelait l'être en soi, l'un en soi et, selon lui, la dénomination d'être et d'un dérivait de la participation à l'être en soi, à l'un en soi. Or cet être en soi, cet un en soi il l'appelait le souverain bien. Et comme le bien, tout comme l'un, est identique à l'être, il disait que le bien en soi est Dieu de qui tous les êtres reçoivent leur bonté par voie de participation.

Sans doute cette opinion paraît déraisonnable en tant qu'elle supposait pour les choses de la nature des espèces séparées et subsistantes. Et Aristote la réfute abondamment (*Métaphysique*, 3). Pourtant, il est absolument vrai qu'il y a un être premier qui a l'existence et la bonté par son essence : cet être nous l'appelons Dieu comme on a vu plus haut (2, 3). Et Aristote est aussi de cet avis. Donc on peut dire que de l'être premier qui est existant et bon par son essence tous les êtres tiennent leur bonté et leur existence en tant qu'ils participent à cet être par une certaine assimilation mais d'une manière

éloignée et parce qu'ils sont des effets comme on a vu plus haut (4, 3).

Donc tous les êtres tiennent leur bonté de la bonté divine en tant qu'elle est le premier principe exemplaire, efficient et final de toute bonté. Pourtant tous les êtres sont appelés bons parce qu'une ressemblance de la bonté divine est inhérente en eux, laquelle ressemblance est leur propre bonté, et c'est à cette bonté qu'ils empruntent leur dénomination d'êtres bons. Et ainsi la bonté de tous les êtres est unique, et il y a néanmoins des bontés multiples.

Ceci tient lieu de réponse aux objections.

## QUESTION VII

### DE L'INFINITÉ DE DIEU

Après l'étude de la perfection divine nous avons à traiter de son infinité et de son existence dans les choses. Car on attribue à Dieu la propriété d'être partout et dans tous les êtres parce qu'il est sans limites et infini.

Sur le premier point quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> Dieu est-il infini? 2<sup>o</sup> Y a-t-il en dehors de lui un autre être infini par essence? 3<sup>o</sup> Un être peut-il être infini en grandeur? 4<sup>o</sup> Les êtres peuvent-ils former un nombre infini?

#### Art. 1. — Dieu est-il infini?

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas infini. Car tout ce qui est infini est imparfait attendu qu'il a des parties et une matière, ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 3, 66. Or Dieu est absolument parfait. Donc il n'est pas infini.

2<sup>o</sup> De plus, selon le Philosophe (*Physique*, 1, 15), le fini et l'infini se rapportent à la quantité. Or en Dieu il n'y a pas de quantité puisqu'il n'est pas un corps, ainsi qu'on l'a montré plus haut (3, 1). Donc il ne lui appartient pas d'être infini.

3<sup>o</sup> De plus, ce qui est dans un endroit sans être dans un autre est fini sous le rapport de la localisation. Donc ce qui est une chose sans en être une autre est fini sous le rapport de la substance. Or Dieu est une chose et n'en est pas une autre, car il n'est ni pierre ni bois. Donc Dieu n'est pas infini en substance.

Mais, à l'encontre, le Damascène dit (*De la foi orthodoxe*, 1, 4) : « Dieu est infini, éternel, illimité. »

RÉPONSE. — On doit dire que tous les philosophes anciens

attribuaient l'infinité au premier principe ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 3, 30. En quoi ils avaient raison puisqu'ils voyaient les choses découler à l'infini du premier principe. Mais quelques-uns ont erré sur la nature du premier principe, ce qui a eu pour conséquence de les induire en erreur sur son infinité. Ils ont dit que le premier principe est la matière et, par voie de conséquence, ils ont attribué au premier principe une infinité matérielle; ils ont dit que le premier principe des choses était un corps infini.

On doit donc considérer qu'un être est appelé infini parce qu'il n'est pas fini. Or, la matière est en quelque sorte finie (limitée) par la forme et la forme par la matière. La matière est limitée par la forme en ce sens que, avant de recevoir la forme, la matière est en puissance à beaucoup de formes; mais quand elle en a reçu une, elle est circonscrite par elle. La forme est circonscrite par la matière en ce sens que la forme cons dérée en elle-même est commune à beaucoup d'êtres. Mais, quand elle est reçue dans une matière, elle devient la forme d'un être déterminé. Or la matière est complétée par la forme qui la circonscrit. C'est pourquoi l'infini attribué à la matière est l'imparfait; c'est en effet, pour ainsi dire la matière sans forme. Mais la forme n'est pas complétée par la matière; son expansion est plutôt emprisonnée par elle. C'est pourquoi, considéré dans la forme non déterminée par la matière, l'infini a le caractère du parfait.

Or ce qu'il y a de plus formel dans tous les êtres c'est l'existence elle-même, ainsi qu'on l'a vu plus haut (4, 1). Donc, puisque l'existence divine n'est pas une existence reçue dans une essence distincte mais que l'essence divine est elle-même sa propre existence subsistante, comme en l'a montré (3, 4), il est manifeste que Dieu est lui-même infini et parfait.

Et cela fournit la réponse à la première objection.

A la seconde on doit dire que la limite de la quantité est comme sa forme; c'est ce qui explique que la figure qui consiste dans la délimitation d'une quantité est une forme mise autour de la quantité. C'est pourquoi l'infini qui appartient à la quantité est un infini en matière. Or cet infini n'est pas attribué à Dieu, comme on l'a dit dans le corps de l'article.

A la troisième on doit dire ceci : Par le fait même que l'existence de Dieu subsiste par elle-même et n'est pas reçue dans une essence distincte, en déclarant Dieu infini on le sépare de tous les autres êtres et on sépare les autres êtres de lui. Pour

prendre une comparaison si la blancheur subsistait par elle-même, le fait même de ne pas être dans un sujet la distinguerait de toutes les blancheurs qui existent dans des sujets.

**Art. 2.— Un autre être que Dieu peut-il être infini par essence?**

1<sup>o</sup> Il semble qu'un autre être que Dieu peut être infini par essence. Car la puissance d'un être est proportionnée à son essence. Si l'essence de Dieu est infinie, il faut que sa puissance soit infinie. Donc elle peut produire un effet infini, attendu que l'étendue de la puissance se mesure par son effet.

2<sup>o</sup> De plus, tout ce qui a une puissance infinie a une essence infinie. Or l'intelligence créée a une puissance infinie, car elle saisit l'universel qui peut s'étendre à des êtres singuliers en nombre infini. Donc toute substance intellectuelle créée est infinie.

3<sup>o</sup> De plus, la matière première diffère de Dieu, comme on l'a montré plus haut (3, 1 et 8 à 3). Or la matière première est infinie. Donc un autre être que Dieu peut être infini.

Mais, à l'encontre, l'infini ne peut provenir d'un principe, selon ce que dit la *Physique*, 3, 30. Or tout ce qui est en dehors de Dieu a Dieu pour premier principe. Donc rien en dehors de Dieu ne peut être infini.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Un être, en dehors de Dieu, peut être infini à un certain point de vue, mais non dans le sens absolu. Car si nous parlons de l'infini en tant qu'il appartient à la matière, il est manifeste que tout être qui existe réellement a une forme et que, par conséquent, la matière de cet être est déterminée par la forme. Mais, puisque la matière qui est sous telle forme substantielle reste en puissance à l'égard de beaucoup de formes accidentelles, l'être qui, à proprement parler est fini, peut être infini à un certain point de vue. Ainsi le bois qui est fini quant à sa forme, est pourtant infini à un certain point de vue en ce sens qu'il est en puissance à des figures infinies. Si maintenant nous parlons de l'infini en tant qu'il appartient à la forme, il est manifeste que les êtres dont les formes sont dans la matière sont absolument finis et nullement infinis. Mais s'il existe des formes non reçues dans la matière et ayant leur subsistance en elles-mêmes, comme quelques-uns<sup>1</sup> le pensent des anges, ces formes sont, à un certain point de vue, infinies en tant qu'elles ne sont pas

---

1. Voir p. 111 la note sur 9, 2.

circonscrites et emprisonnées dans la matière. Mais comme la forme créée subsistante a l'existence et n'est pas elle-même son existence, cette existence est nécessairement reçue et ramassée dans une nature limitée <sup>1</sup>. C'est pourquoi l'être (ainsi constitué) ne peut pas être absolument infini.

A la première objection on doit donc dire ceci : L'essence d'une chose (créée) ne peut pas, par définition même, être à elle-même son existence puisque l'existence subsistante n'est pas créée. Donc, par définition, elle ne peut pas être absolument infinie. Donc de même que Dieu, bien qu'il ait une puissance infinie, ne peut pas faire un être qui ne serait pas fait parce qu'il y a contradiction dans les termes, de même il ne peut pas faire un être absolument infini.

A la seconde on doit dire ceci : Le pouvoir qu'a l'intelligence de s'étendre en quelque sorte à des êtres infinis vient de ce que l'intelligence est une forme qui n'est pas dans la matière, soit parce qu'elle en est totalement séparée comme le sont les substances angéliques, soit tout au moins parce que, dans l'âme intelligente liée au corps, la puissance intellectuelle n'est pas la fonction d'un organe corporel.

A la troisième on doit dire que la matière première n'existe pas par elle-même dans les choses de la nature puisqu'elle n'est pas un être réellement existant mais seulement en puissance. C'est pourquoi elle est plutôt un être concréé qu'un être créé. Pourtant, même si on la considère en tant que puissance, la matière première n'est pas absolument infinie; elle ne l'est que sous un rapport, attendu que sa puissance ne s'étend qu'aux formes de la nature.

### Art. 3. — Peut-il y avoir un infini actuel en grandeur.

1<sup>o</sup> Il semble qu'il peut y avoir un infini actuel en grandeur. Car dans les sciences mathématiques il n'y a pas d'erreur et, comme le dit la *Physique*, 2, 18 : « Les abstractions ne mentent pas. » Or les sciences mathématiques se servent de l'infini en grandeur. Car le géomètre dit dans ses démonstrations : « Soit telle ligne infinie. » Donc l'infini en grandeur n'est pas impossible.

2<sup>o</sup> De plus ce qui n'est pas contraire à la nature d'un être peut lui appartenir. Or l'infini n'est pas contre la nature de la grandeur. Le fini et l'infini sont plutôt des manières d'être de

1. Rougier, *La scolastique et le thomisme*, p. 479.



la quantité. Donc une grandeur infinie n'est pas impossible.

3<sup>o</sup> De plus la grandeur est divisible à l'infini. Car le continu se définit : « Ce qui est divisible à l'infini », ainsi qu'on le voit dans la *Physique*, 3, 1. Or un phénomène qui se passe dans un être appelle le phénomène opposé. Donc, puisque l'addition est opposée à la division et l'accroissement à la diminution, il semble que la grandeur peut croître à l'infini. Donc une grandeur peut être infinie.

4<sup>o</sup> De plus le mouvement et le temps tirent leur quantité et leur continuité de la grandeur que le mouvement franchit, ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 4, 99. Or il n'est pas contraire à la nature du temps et du mouvement qu'ils soient infinis puisque tous les points indivisibles marqués dans le temps et dans le mouvement circulaire sont principes et fins. Donc il n'est pas non plus contre la nature de la grandeur qu'elle soit infinie.

Mais, à l'encontre, tout corps a une surface. Or, tout corps par là même qu'il a une surface est fini puisque la surface est la limite du corps. Donc tout corps est fini. Or ce qui est dit de la surface peut être dit de la ligne. Donc il n'y a pas d'infini en grandeur.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Autre chose est l'infini en essence, autre chose l'infini en grandeur. Même si l'on supposait un corps infini en grandeur, comme le feu et l'air, il ne serait pas encore infini en essence, parce que son essence serait circonscrite dans une espèce par la forme et dans un individu par la matière. C'est pourquoi, puisqu'il est acquis qu'aucune créature n'est infinie en essence, il reste à chercher si elle peut être infinie en grandeur.

Il faut donc savoir que le corps, qui est la grandeur complète<sup>1</sup>, peut être considéré à un double point de vue, à savoir au point de vue mathématique qui ne tient compte que de la quantité et au point de vue de son état naturel où il se présente avec une matière et une forme.

Considéré dans son état naturel le corps ne peut manifestement pas être un infini actuel. Car tout corps naturel a une forme substantielle déterminée. Donc comme la forme substantielle amène à sa suite des accidents, il est nécessaire qu'une forme déterminée soit suivie d'accidents déterminés parmi lesquels se trouve la quantité. C'est pourquoi tout corps

---

1. La grandeur à trois dimensions.

naturel (voir la *Physique*, 3, 40) a une quantité déterminée en plus ou en moins. Et par conséquent il est impossible à un corps naturel d'être infini. Ceci résulte encore du mouvement. En effet tout corps naturel a un mouvement naturel. Or un corps infini ne pourrait avoir un mouvement naturel. Pas rectiligne, car le mouvement rectiligne suppose que le corps est hors de son lieu<sup>1</sup>. Chose impossible à un corps infini qui occuperait tous les endroits et serait toujours dans son endroit. Pas un mouvement circulaire, parce que dans un mouvement circulaire une partie du corps passe nécessairement dans l'endroit où était une autre partie (voir *Du ciel*, 1, 35). Or ceci est impossible dans un corps rond supposé infini. En effet quand deux lignes sont tirées du centre, plus elles s'éloignent du centre, plus aussi elles s'éloignent l'une de l'autre. Elles s'éloigneraient l'une de l'autre à l'infini si le corps était infini et, par conséquent, l'une ne pourrait jamais arriver à la place que l'autre occupait.

Il en est de même pour le corps mathématique. En effet si nous imaginons un corps mathématique réellement existant, il nous faut l'imaginer sous une forme, attendu que c'est la forme qui donne l'acte à un corps. Or la forme de la quantité considérée comme telle est la figure. Il faudra donc que ce corps ait une figure. Par conséquent il sera fini puisque la figure est circonscrite dans une ou plusieurs limites.

À la première objection on doit donc dire ceci : Le géomètre n'a pas besoin de prendre une ligne actuellement infinie. Il prend une ligne actuellement finie, telle qu'on puisse y faire tous les retranchements nécessaires. C'est cette ligne qu'il appelle infinie.

À la seconde on doit dire ceci : L'infini n'est sans doute pas contraire à la nature de la grandeur considérée en général; mais il est contraire à la nature de toutes les espèces de grandeur, qu'il s'agisse d'une grandeur de deux coudées ou de trois coudées, d'une grandeur circulaire d'une grandeur triangulaire ou de toute autre grandeur. Or ce qui ne se trouve dans aucune espèce du genre ne peut se trouver dans le genre. C'est pourquoi il est impossible qu'il y ait une grandeur infinie puisque aucune espèce de grandeur n'est infinie.

---

1. Chaque corps a son lieu « naturel » dans lequel il reste quand il y est, vers lequel il tend à aller quand il n'y est pas. Il y va en montant s'il est léger (le feu dont le lieu naturel est la sphère de la lune), en descendant s'il est grave (Duhem, *Le système du monde*, I, 206).

A la troisième on doit dire ceci : L'infini qui convient à la quantité, ainsi qu'on l'a dit (art. 1 à 3) a pour siège la matière. Or par la division de l'ensemble on arrive à la matière, car les parties constituent la matière. Au contraire, par l'addition on obtient l'ensemble qui constitue la forme. C'est pourquoi l'infini se trouve dans la division de la grandeur<sup>1</sup>, mais non dans son addition.

A la quatrième on doit dire que le mouvement et le temps ne sont en acte que successivement et non dans leur totalité. Il y a donc chez eux un mélange de puissance et d'acte. Mais la grandeur est en acte totalement. C'est pourquoi l'infini qui convient à la quantité et qui a son siège dans la matière répugne à la totalité de la grandeur, mais il ne répugne pas à la totalité du temps ou du mouvement; car l'être en puissance convient à la matière.

**Art. 4. — L'infini peut-il être dans les êtres en raison de leur multitude?**

1<sup>o</sup> Il semble que l'existence réelle d'une multitude infinie est possible. Car il n'est pas impossible d'amener à l'acte ce qui est en puissance. Or le nombre peut être multiplié à l'infini. Donc l'existence d'une multitude infinie en acte n'est pas impossible.

2<sup>o</sup> De plus, la réalisation d'un individu de chaque espèce est possible. Or infinies sont les espèces de la figure. Donc la réalisation de figures infinies est possible.

3<sup>o</sup> De plus, les êtres qui ne sont pas opposés mutuellement ne se font pas obstacle. Or étant donnée une certaine multitude d'êtres, une autre multitude d'êtres pourra être produite qui ne sera pas opposée à la première. Donc il ne sera pas impossible d'en ajouter encore d'autres, et ainsi à l'infini. Donc l'existence d'un nombre infini d'êtres n'est pas impossible.

Mais, à l'encontre, il est dit dans la *Sagesse*, 11, 21 : « Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure. »

RÉPONSE. — On doit dire que sur ce point il y a eu deux opinions. Quelques-uns, comme Avicenne et Algazel (*Sur la*

---

1. Aussi loin qu'on pousse, même par la pensée, la division d'un corps on obtient toujours une particule munie de matière et de forme, et l'on n'arrive jamais à la matière première qui, d'ailleurs, n'existe qu'en puissance. Si, par impossible, on y arrivait, il y aurait un terme à la divisibilité, et celle-ci ne serait plus infinie. Ce que dit ici saint Thomas ne signifie rien.

*Physique*, 3) ont dit que la réalisation d'une multitude infinie par elle-même est impossible, mais que l'existence d'une multitude infinie par accident n'est pas impossible. La multitude infinie par elle-même est celle qui est préalablement requise par un être. Or une pareille multitude est impossible; car dans ce cas, un être dépendrait de causes en nombre infini; et, comme l'infini ne peut pas passer, la production de cet être n'arriverait jamais. Quant à la multitude infinie par accident, c'est celle qui n'est pas préalablement requise par un être, mais qui se trouve exister ainsi.

Le travail accompli par l'ouvrier va nous expliquer cela. Pour l'accomplissement de ce travail un certain nombre de moyens sont préalablement requis. Il faut la connaissance du métier et la main exécutrice, il faut aussi un marteau. Si ces moyens étaient prolongés à l'infini, le travail ne serait jamais accompli puisqu'il dépendrait de causes en nombre infini. Mais la multiplicité des marteaux résultant de ce que l'un est brisé et est remplacé par un autre est une multitude par accident (fortuite). Il se trouve ainsi que le travail est fait par plusieurs marteaux. Or il est absolument indifférent que le travail soit fait par un marteau, par deux, par beaucoup, par un nombre infini de marteaux si le travail se prolonge pendant un temps infini. Donc les susdits philosophes ont dit que l'existence d'une multitude infinie par accident ainsi comprise était possible.

Mais ceci est impossible. En effet une multitude, quelle qu'elle soit, appartient nécessairement à une espèce de multitude. Et les espèces des multitudes dérivent des espèces des nombres. Or aucune espèce de nombre n'est infinie, parce que tout nombre est une multitude mesurée par l'unité. C'est pourquoi une multitude infinie en acte est impossible, que cette multitude soit infinie par elle-même ou seulement par accident.

De plus toute multitude dans les êtres de la nature est créée, et tout ce qui est créé répond à une intention du créateur qui ne fait rien en vain<sup>1</sup>. C'est pourquoi il est nécessaire que tous les êtres créés soient compris dans un nombre déterminé. Donc la réalisation d'une multitude infinie même par accident est impossible.

---

1. Cet argument est à côté de la question qui est de savoir si une multitude infinie est possible.

Mais une multitude infinie en puissance est possible, parce que l'accroissement de la multitude est la conséquence de la division de la grandeur. Car plus un objet est divisé, plus sont nombreux les éléments qui résultent de la division. C'est pourquoi de même que l'infini existe en puissance dans la division du continu, parce qu'on arrive alors à la matière<sup>1</sup> ainsi qu'on l'a montré (article 3) de même aussi l'infini existe en puissance dans le dénombrement que l'on fait de la multitude.

A la première objection on doit donc dire ceci : L'être en puissance est amené à l'acte dans la mesure que sa manière d'être comporte. Car le jour est amené à l'acte non par la réalisation simultanée des instants qui le composent, mais par leur réalisation successive. De même l'infini de la multitude est amené à l'acte non par la réalisation simultanée de ses nombres mais par leur réalisation successive, parce que à n'importe quelle multitude on peut ajouter une autre multitude à l'infini.

A la seconde on doit dire que les espèces de figures doivent leur infinité à leurs nombres. Les espèces des figures sont, en effet, trilatérales, quadrilatérales, et ainsi de suite. C'est pourquoi comme la multitude infinie n'est pas amenée à l'acte par la réalisation simultanée de ses nombres, il en est de même de la multitude des figures.

A la troisième on doit dire ceci : Sans doute il y a des choses auxquelles des suppléments ne répugnent pas ; pourtant l'infini réalisé répugne à toutes les espèces de multitudes. C'est pourquoi la réalisation d'une multitude infinie est impossible.

## QUESTION VIII

### DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES ÊTRES

Comme il semble appartenir à l'infini d'être partout et dans tous les êtres, nous avons à étudier si cela appartient à Dieu. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> Dieu est-il dans tous les êtres ? 2<sup>o</sup> Dieu est-il partout ? 3<sup>o</sup> Dieu est-il partout par son essence, sa puissance, sa présence ? 4<sup>o</sup> Dieu a-t-il la propriété exclusive d'être partout ?

#### Art. 1. — Dieu est-il dans tous les êtres ?

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas dans tous les êtres. Car ce qui est au-dessus de tous les êtres, ne peut pas être en eux.

---

1. Voir la note de la p. 100.



Or Dieu est au-dessus de tous les êtres selon cette parole des psaumes (112, 4) : « Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations. » Donc Dieu n'est pas dans tous les êtres.

2<sup>o</sup> De plus, ce qui est dans une chose est contenu par elle. Or Dieu n'est pas contenu dans les êtres; au contraire, il les contient. Donc Dieu n'est pas dans les êtres; ce sont, au contraire, les êtres qui sont en lui. C'est pourquoi Augustin dit (*Des quatre-vingt-trois questions*, 20) : « Tous les êtres sont plutôt en lui qu'il n'est lui-même quelque part. »

3<sup>o</sup> De plus, plus un agent est actif, plus grande est la distance à laquelle s'étend son action. Or Dieu est l'agent souverainement actif. Donc son action peut atteindre même les êtres éloignés de lui, et il n'est pas nécessaire qu'il soit en tous.

4<sup>o</sup> De plus, les démons sont des êtres. Pourtant Dieu n'est pas dans les démons, car selon ce qui est dit (II *Cor.*, 6, 15) : « Il n'y a pas d'alliance entre la lumière et les ténèbres. » Donc Dieu n'est pas dans tous les êtres.

Mais, à l'encontre, un être est partout où il opère. Or Dieu opère dans tous les êtres selon cette parole d'Isaïe (26, 12) : « Seigneur tout ce que nous faisons, c'est toi qui l'accomplis en nous. » Donc Dieu est dans tous les êtres.

RÉPONSE. — On doit dire que Dieu est dans tous les êtres non pas comme une partie de leur essence ou comme un accident, mais comme l'agent est présent à l'être sur lequel il agit. Il faut, en effet, que l'agent soit uni à l'être sur lequel il agit; il faut qu'il le touche par son action. C'est pourquoi il est prouvé dans la *Physique* (7, 10 à 13) que l'être mû et le moteur doivent être en contact. Et, puisque Dieu est par sa propre essence l'existence elle-même, il faut que l'existence créée soit son propre effet, tout comme brûler est l'effet propre du feu. Or Dieu produit cet effet dans les êtres non seulement au moment où ils reçoivent l'existence, mais tant qu'ils sont maintenus dans l'existence, tout comme la lumière est produite par le soleil dans l'air tant que l'air reste éclairé. Donc, tant qu'un être a l'existence, il faut que Dieu soit présent à cet être selon le mode d'existence que cet être possède. Or l'existence est ce qu'un être a de plus intime, ce qui est dans le tréfonds de tous les êtres, puisque comme on l'a dit plus haut (7, 1), l'existence est l'élément formel de tout ce qui est dans un être. Donc il faut que Dieu soit dans tous les êtres et qu'il y soit intimement.

A la première objection on doit donc dire ceci : Dieu est

au-dessus de tous les êtres par l'excellence de sa nature; mais il est dans tous les êtres comme cause de leur existence, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article.

A la seconde on doit dire ceci : Sans doute les êtres corporels qui sont dans un être y sont comme le contenu est dans le contenant; mais les êtres spirituels contiennent les êtres dans lesquels ils sont, comme l'âme contient le corps. C'est pourquoi Dieu est dans les êtres en ce sens qu'il contient les êtres. Pourtant par analogie avec les êtres corporels on dit que tous les êtres sont en Dieu en ce sens qu'ils sont contenus en Dieu.

A la troisième on doit dire : Aucun agent si actif qu'il soit n'agit sur un objet éloigné à moins de l'atteindre par des intermédiaires. Ce qui est propre à l'activité souveraine de Dieu, c'est d'agir immédiatement sur tous les êtres. C'est pourquoi aucun être n'est éloigné de Dieu de manière à ne pas avoir Dieu en lui. Toutefois on dit que les êtres sont loin de Dieu parce qu'ils diffèrent de lui par la nature ou par la grâce, tout comme lui-même est au-dessus de tous les êtres par l'excellence de sa nature.

A la quatrième on doit dire : Dans les démons il y a la nature qui vient de Dieu et la déformité du péché qui ne vient pas de lui. C'est pourquoi on ne doit pas admettre d'une manière absolue que Dieu est dans les démons, mais seulement avec cette restriction : en tant qu'ils sont des êtres. Mais, quand il s'agit d'êtres dont la nature n'a pas été déformée, on doit dire d'une manière absolue que Dieu est en eux.

#### **Art. 2. — Dieu est-il partout?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas partout. Car être partout signifie être en tout lieu. Or Dieu ne peut être en tout lieu puisqu'il n'est pas dans un lieu. Car les êtres incorporels, dit Boèce (*Des semaines*) ne sont pas dans le lieu. Donc Dieu n'est pas partout.

2<sup>o</sup> De plus, le lieu est pour les êtres permanents ce que le temps est pour les êtres successifs. Or l'unité indivisible de l'action ou du mouvement ne peut pas être dans plusieurs temps. Donc l'unité indivisible dans l'ordre des êtres permanents ne peut pas, elle non plus, être dans tous les lieux. Or l'être divin n'est pas successif mais permanent. Donc Dieu ne peut pas être dans plusieurs lieux et, par conséquent, il n'est pas partout.

3<sup>o</sup> De plus, ce qui est tout entier quelque part, ne peut pas

être en dehors de ce lieu. Or Dieu, s'il est dans un lieu, y est tout entier puisqu'il n'a pas de parties; par conséquent rien de ce qui le constitue n'est en dehors de ce lieu. Donc Dieu n'est pas partout.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Jérémie*, 23, 24) : « Je remplis le ciel et la terre. »

RÉPONSE. — On doit dire : Le lieu étant une réalité, l'existence dans un lieu peut s'entendre de deux manières. D'abord à la manière des autres êtres, comme on dit qu'un être est dans d'autres êtres à un titre quelconque : ainsi les accidents du lieu sont dans le lieu; ensuite à la manière propre au lieu : ainsi les êtres localisés sont dans un lieu.

Or de ces deux manières Dieu est, sous un rapport, en tout lieu c'est-à-dire partout. Et d'abord il est dans tous les êtres en tant qu'il leur donne l'existence, le pouvoir et l'opération; il est de cette manière en toute espèce de lieu en tant qu'il donne au lieu l'existence et la puissance localisatrice. Ensuite les êtres localisés sont dans un lieu en tant qu'ils le remplissent. Or Dieu remplit tout lieu; mais non à la manière du corps qui remplit le lieu en ce sens qu'il ne permet à aucun autre corps d'y être avec lui. Au contraire la présence de Dieu dans un lieu n'empêche pas les autres corps d'y être. Bien plus, il remplit tous les lieux parce qu'il donne l'existence à tous les êtres localisés qui remplissent tous les lieux.

À la première objection on doit donc dire que les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu par le contact de la quantité dimensionnelle comme les corps, mais par le contact de leur action.

À la seconde on doit dire que l'indivisible s'entend dans deux sens. Dans un premier sens l'indivisible est le terme du continu, comme le point dans les êtres permanents et le moment dans les êtres successifs. Cette sorte d'indivisible ayant dans les êtres permanents une situation déterminée ne peut être dans plusieurs parties du lieu ou dans plusieurs lieux. De même l'indivisible dans l'ordre de l'action et du mouvement ayant un rang déterminé dans le mouvement ou l'action ne peut être dans plusieurs parties du temps. Mais il y a un autre indivisible qui est étranger à tout le genre du continu et, dans ce sens, les substances incorporelles comme Dieu, les anges et l'âme sont dites indivisibles. Donc cet indivisible n'est pas contigu au continu comme s'il était une de ses parties; il ne le touche que par son action. C'est pourquoi, selon que son action peut s'étendre à un être ou à plusieurs, à un être petit ou à un être

grand, selon ces diverses hypothèses il est dans un lieu où dans plusieurs, dans un lieu petit ou grand.

A la troisième on doit dire : Le tout se dit par rapport aux parties. Or la partie peut s'entendre en deux sens. Il y a d'abord la partie de l'essence : dans ce sens la matière et la forme font partie du composé, tandis que le genre et la différence font partie de l'espèce. Il y a ensuite la partie de la quantité, c'est-à-dire celle qui résulte de la division d'une quantité. Ceci posé, ce qui est tout entier dans un lieu d'une totalité de quantité ne peut pas être en dehors de ce lieu parce que la quantité de l'être localisé est mesurée par la quantité du lieu, d'où il suit qu'il n'y a pas totalité de la quantité s'il n'y a pas totalité du lieu. Mais la totalité de l'essence ne se mesure pas par la totalité du lieu. C'est pourquoi ce qui est tout entier d'une totalité d'essence dans un être n'est pas réduit à ne pas être en dehors de cet être. C'est ce que l'on voit dans les formes accidentelles lesquelles ont par accident une quantité. Ainsi la blancheur est tout entière d'une totalité d'essence dans chaque partie de la surface, parce que dans chaque partie de la surface on la trouve avec la nature parfaite de son espèce. Mais, si l'on considère la totalité de quantité qu'elle a par accident, dans ce sens la blancheur n'est pas tout entière dans chaque partie de la surface. Or, dans les substances incorporelles, la totalité soit en soi, soit par accident n'existe que sous le rapport de la perfection de l'essence. C'est pourquoi de même que l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, de même Dieu est tout entier dans tous les êtres et dans chacun d'eux.

**Art. 3. — Dieu est-il partout par son essence, sa présence et sa puissance!**

1<sup>o</sup> Il semble que l'on présente mal les modes selon lesquels Dieu est dans les êtres quand on dit que Dieu est dans les êtres par son essence, sa puissance et sa présence. Car, pour être dans un être par l'essence, il faut y être essentiellement. Or Dieu n'est pas essentiellement dans les choses puisqu'il ne fait partie de l'essence d'aucun être. Donc on ne doit pas dire que Dieu est dans les êtres par son essence, sa présence et sa puissance.

2<sup>o</sup> De plus, être présent à un être c'est ne pas lui manquer. En ce qui concerne Dieu être dans tous les êtres, c'est ne manquer à aucun être. Donc pour Dieu être dans tous les êtres

par son essence c'est la même chose que d'y être par sa présence. Par conséquent il est superflu de dire que Dieu est dans les êtres par son essence, sa présence et sa puissance.

3<sup>o</sup> De plus, de même que Dieu est le principe de tous les êtres par sa puissance, ainsi il l'est par sa science et sa volonté. Or on ne dit pas que Dieu est dans les êtres par sa science et sa volonté. Donc on ne doit pas dire non plus qu'il y est pas sa puissance.

4<sup>o</sup> De plus, comme la grâce est une perfection surajoutée à la substance de l'être, ainsi beaucoup d'autres perfections sont surajoutées. Si donc on dit que Dieu est d'une manière spéciale dans certains êtres par la grâce, il semble que n'importe quelle perfection devra donner à Dieu un mode spécial d'existence dans les êtres.

Mais, à l'encontre, la Glose ordinaire du Cantique, laquelle est tirée de l'homélie de Grégoire sur Ezéchiel dit : « Dieu est dans tous les êtres d'une manière qui leur est commune par sa présence, sa puissance et sa substance; mais il est dans quelques êtres d'une manière familière par sa grâce. »

RÉPONSE. — On doit dire que Dieu est dans les êtres de deux manières. Il y est d'une première manière à titre de cause active et à ce titre il est dans tous les êtres créés par lui. Il y est d'une autre manière comme l'objet de l'opération est dans le sujet opérant; ce qui est propre aux opérations de l'âme en tant que l'objet connu est dans le sujet connaissant et l'objet désiré dans le sujet qui désire. C'est de cette seconde manière que Dieu est spécialement dans la créature raisonnable qui le connaît et l'aime par acte et par habitude. Et, comme la créature raisonnable obtient cette présence par la grâce ainsi qu'on le verra plus loin (12, 4), on dit que Dieu est de cette manière dans ses saints par la grâce.

Quant aux autres êtres créés par lui, pour savoir comment Dieu est en eux, on doit examiner ce qui se passe dans les choses humaines. On dit que le roi est dans tout son royaume; on veut dire qu'il y est par sa puissance bien qu'il ne soit pas présent partout. Quant à la présence on l'attribue à quelqu'un à l'égard des objets sur lesquels sa vue s'étend. Ainsi tous les objets qui sont dans une maison sont dits présents à celui qui les voit et qui pourtant n'est pas en substance dans toutes les parties de la maison. Pour ce qui est d'être en substance ou en essence, ceci n'a lieu que dans l'endroit où se trouve la substance d'un être.



Il y a donc eu des hommes, à savoir les manichéens, qui ont dit que les êtres spirituels et incorporels étaient soumis à la puissance divine, mais que les êtres visibles et corporels étaient soumis à la puissance du principe contraire. Il faut donc dire contre eux que Dieu est dans tous les êtres par sa puissance.

D'autres ont cru que tous les êtres étaient soumis à la puissance divine, mais que la providence divine ne s'étendait pas aux corps inférieurs qui nous entourent. C'est en leur nom qu'il est dit (*Job*, 22, 14) : « Il parcourt la voûte des cieux, il ne s'occupe pas de nos affaires. » Et c'est contre eux qu'il a fallu dire que Dieu est dans tous les êtres par sa présence.

D'autres, tout en accordant que tous les êtres appartiennent à la providence divine, ont dit que tous les êtres n'ont pas été créés immédiatement par Dieu, mais que Dieu s'est borné à créer les premières créatures lesquelles ont créé les autres. C'est contre ceux-ci qu'il faut dire que Dieu est dans tous les êtres par son essence.

Par conséquent Dieu est dans tous les êtres par sa puissance en ce sens que tous les êtres sont soumis à son empire. Il est dans tous les êtres par sa présence en ce sens que rien ne lui est caché, que tout est sous ses yeux. Il est dans tous les êtres par son essence en ce sens qu'il est présent à tous les êtres comme cause de leur existence, ainsi qu'on l'a dit (art. 1).

À la première objection on doit donc dire que Dieu est dans tous les êtres non par leur essence à eux comme s'il faisait partie de leur essence, mais par son essence à lui. Il est, en effet, présent par sa substance en tant que cause de leur existence (art. 1).

À la seconde on doit dire : Quand un objet est sous les yeux d'un être on dit qu'il lui est présent, bien qu'il en soit distant par sa substance, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article. À cause de cela il a fallu distinguer deux manières d'être dans les choses, celle qui est réalisée par l'essence et celle qui est par la présence.

À la troisième on doit dire : Il est de la nature de la science et de la volonté que l'objet connu soit dans le sujet connaissant et l'objet voulu dans le sujet voulant. C'est pourquoi, par rapport à la science et à la volonté, les êtres sont plutôt en Dieu que Dieu n'est dans les êtres. Mais il est de la nature de la puissance d'être un principe d'action sur un autre être. C'est pourquoi l'agent qui exerce sa puissance l'applique à un être

extérieur. C'est ainsi que l'agent peut être dit être dans un autre être par sa puissance.

A la quatrième on doit dire : De toutes les perfections ajoutées à la substance seule la grâce<sup>1</sup> fait que Dieu est dans un être comme objet connu et aimé. C'est pourquoi seule la grâce procure à Dieu une manière particulière d'être dans les êtres. Toutefois il y a pour Dieu une autre manière particulière d'être dans un homme dont il sera question dans la troisième partie (2, 1).

**Art. 4. — Être partout est-il la propriété exclusive de Dieu?**

C'est la propriété exclusive de Dieu d'être partout par lui-même.

### QUESTION IX

#### DE L'IMMUTABILITÉ DE DIEU

On doit ensuite traiter de l'immutabilité divine et de l'éternité qui en est la conséquence. Sur l'immutabilité deux questions se posent : 1<sup>o</sup> Dieu est-il absolument immuable? 2<sup>o</sup> L'immutabilité est-elle la propriété exclusive de Dieu!

**Art. 1. — Dieu est-il absolument immuable?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas absolument immuable. Car tout ce qui se meut soi-même est d'une certaine manière sujet au changement. Or, Augustin dit (*De la Genèse interprétée littéralement*, 8, 20) : « L'Esprit créateur se meut, mais il ne se meut ni dans le temps, ni dans l'espace. » Donc Dieu est d'une certaine manière sujet au changement.

2<sup>o</sup> De plus, il est dit de la sagesse (*Sagesse*, 7, 24) qu'elle est plus mobile que tous les êtres mobiles. Or Dieu est lui-même sa sagesse. Donc Dieu est mobile.

3<sup>o</sup> De plus, s'approcher et s'éloigner sont des indices du mouvement. Or ces deux actes sont appliqués à Dieu dans l'Écriture (*Jac.*, 4, 8) : « Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous. »

Mais, à l'encontre, il est dit (*Mal.*, 3, 6) : « Je suis le Seigneur et je ne change pas. »

---

1. Pour avoir Dieu présent dans l'âme à titre d'objet connu et aimé il suffit d'être un philosophe déiste. La grâce n'a donc rien à faire ici. Mais saint Thomas raisonne d'après Augustin dont le principe est que notre naturel vicié ne peut aimer Dieu sans la grâce.

RÉPONSE. — On doit dire : Ce qu'on a vu précédemment (2, 3) prouve que Dieu est absolument immuable.

Premièrement parce qu'on a montré (*Ibid.*) qu'il existe un premier être que nous appelons Dieu, et que ce premier être doit être un acte pur sans aucun mélange de puissance, attendu que la puissance est absolument parlant, postérieure à l'acte. Or tout ce qui éprouve un changement quelconque est d'une certaine manière en puissance. De là il résulte avec évidence que Dieu ne peut éprouver aucun changement.

Deuxièmement parce que tout ce qui change demeure sous un rapport et passe sous un autre. Ainsi ce qui passe du blanc au noir est constant sous le rapport de la substance. Par conséquent tout ce qui est mû présente quelque composition. Or on a montré plus haut (3, 7) que Dieu est absolument simple sans aucune composition. Donc il est manifeste que Dieu ne peut éprouver aucun changement.

Troisièmement parce que tout ce qui est mû acquiert quelque chose par son mouvement et arrive là où il n'était pas arrivé auparavant. Or Dieu, qui est infini, qui possède en lui-même toute l'existence dans la plénitude de sa perfection, ne peut rien acquérir, il ne peut pas non plus s'étendre dans un endroit où il n'aurait pas été auparavant. Par conséquent le mouvement ne lui convient en aucune manière. De là vient que quelques anciens, contraints en quelque sorte par la vérité, ont enseigné que le premier principe est immobile.

A la première objection on doit donc dire : Augustin s'exprime ici à la manière de Platon qui disait que le premier moteur se meut lui-même, et qui donnait le nom de mouvement à toute opération. D'ailleurs comprendre, vouloir et aimer sont désignés comme des mouvements. Donc Dieu se comprenant et s'aimant lui-même, on a dit en ce sens que Dieu se meut lui-même. Mais ce mouvement et cette mutation ne sont pas le mouvement et la mutation dont il est ici question et qui ont pour sujet un être en puissance.

A la seconde on doit dire : La sagesse est mobile dans sa ressemblance en ce sens qu'elle répand sa ressemblance jusqu'au fond des êtres. Car aucun être ne peut exister qui ne procède de la divine sagesse par voie d'imitation comme de son premier principe efficient et formel : c'est ainsi d'ailleurs que toute œuvre humaine procède de la sagesse de l'ouvrier. Donc comme la ressemblance de la divine sagesse va graduellement des êtres supérieurs qui participent plus abondamment

à la ressemblance jusqu'aux êtres inférieurs chez lesquels la participation est plus restreinte, on parle d'une marche, d'un mouvement de la divine sagesse. C'est comme si l'on disait que le soleil vient jusqu'à la terre parce que le rayon de lumière touche la terre. Telle est la pensée de Denys quand il dit (*La hiérarchie céleste*, 1) que la manifestation divine s'avance vers nous en parlant du Père des lumières.

À la troisième on doit dire que les formules de ce genre appliquées à Dieu par les Ecritures sont métaphoriques. Car comme on dit que le soleil entre dans une maison et en sort, alors que ceci s'applique seulement à son rayon, ainsi Dieu est dit s'approcher ou s'éloigner de nous en ce sens que sa bonté nous fait sentir ses bienfaits ou qu'elle nous fait défaut.

**Art. 2. — L'immutabilité est-elle le privilège exclusif de Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas seul à être immuable. Car le Philosophe dit (*Métaph.*, 2, 12) qu'il y a de la matière dans tout ce qui change. Or quelques-uns <sup>1</sup> croient que certaines substances créées, comme les anges et les âmes, n'ont pas de matière. Donc l'immutabilité n'est pas le privilège exclusif de Dieu.

2<sup>o</sup> De plus, ce qui est mû l'est vers un but. Donc ce qui est arrivé au but définitif n'est pas mû. Or certaines créatures sont arrivées à leur fin dernière: tels sont tous les bienheureux. Donc certaines créatures sont immobiles.

3<sup>o</sup> De plus, tout ce qui n'est pas immuable est variable. Or les formes sont invariables. Car on lit dans le livre des *Principes* (De la forme) que la forme consiste dans une essence simple et invariable. Donc Dieu n'est pas seul à être immuable.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la nature du bien*, 1) : « Dieu seul est immuable; les êtres qu'il a faits étant sortis du néant sont changeants. »

RÉPONSE. — On doit dire que Dieu est absolument immuable et que toute créature est sous quelque rapport soumise au changement. Il faut savoir que le changement a deux sources. Il a sa source d'abord dans la puissance de l'être qui change; il a une autre source dans la puissance d'un autre. Toutes les créatures, avant d'exister, ne pouvaient être amenées à l'exis-

---

1. L'école franciscaine, à la suite d'Avicbron, attribuait aux anges et aux âmes une matière et une forme. Saint Thomas dit que « quelques-uns » rejettent ce sentiment. Il est lui-même de ces « quelques-uns ».

tence par une puissance créée, puisque rien de ce qui est créé n'est éternel. Il fallait pour cela la puissance divine attendu que Dieu pouvait leur donner l'existence. Or, comme il dépend de la volonté de Dieu de donner l'existence aux êtres, il dépend aussi de sa volonté de la leur conserver. Car il ne leur conserve l'existence qu'en leur donnant toujours cette existence. Par conséquent s'il leur retirait son action, tous les êtres tomberaient dans le néant comme l'enseigne Augustin (*De la Genèse interprétée selon la lettre*, 4, 12). Donc comme il était au pouvoir du créateur que les êtres existassent alors qu'ils n'existaient pas, ainsi il est au pouvoir du créateur que les êtres amenés à l'existence ne soient pas. Par conséquent la puissance qui est dans un autre c'est-à-dire en Dieu rend les créatures sujettes au changement, puisqu'elle les a amenées du néant à l'existence et qu'elle peut les ramener de l'existence au néant.

Si l'on considère la source de changement qui existe dans la puissance de l'être sujet au changement, pour ce motif de nouveau toute créature est soumise au changement. Car il y a dans la créature deux puissances, l'une active et l'autre passive. J'appelle puissance passive celle en vertu de laquelle l'être peut atteindre sa perfection soit par l'existence soit par l'obtention de sa fin. Considérée du côté de la puissance à l'existence la mutabilité n'est pas dans toutes les créatures. Mais seulement dans celles où le possible reste après la disparition de l'être. C'est pourquoi dans les corps inférieurs il y a mutabilité à la fois sous le rapport de l'être substantiel, attendu que leur matière peut exister avec la privation de leur forme substantielle, et sous le rapport de l'être accidentel, ce qui arrive quand le sujet est susceptible d'être privé d'un accident : par exemple le sujet « homme » est susceptible de ne pas être blanc, et par conséquent, il peut être changé du blanc au non blanc. Mais s'il s'agit d'un accident lié aux principes essentiels du sujet, la privation de cet accident ne peut avoir lieu tant que le sujet est maintenu. C'est pourquoi le sujet ne peut être changé sous le rapport de cet accident; par exemple la neige ne peut devenir noire. Or, dans les corps célestes, la matière n'est pas susceptible d'être privée de forme parce que la potentialité de cette matière est entièrement remplie par sa forme. C'est pourquoi ces corps ne sont pas muables sous le rapport de leur existence substantielle, mais seulement sous le rapport de leur existence locale, parce que le sujet est susceptible d'être privé de tel lieu ou de tel autre.



Quant aux substances incorporelles, comme elles sont elles-mêmes des formes subsistantes qui toutefois sont, par rapport à l'existence, ce que la puissance est par rapport à l'acte, elles ne sont pas susceptibles d'être séparées de cet acte. Car l'existence suit la forme et aucune corruption n'arrive que par la perte de la forme. Dans la forme elle-même il n'y a pas de puissance au néant. C'est pourquoi ces substances sont immuables et invariables sous le rapport de l'existence. C'est ce qu'enseigne Denys (*Des noms divins*, 4, 1) : « Les substances intellectuelles créées sont étrangères à la génération et à toute variation, en tant qu'incorporelles et immatérielles. » Pourtant il reste en elles une double mutabilité : l'une provenant de ce qu'elles sont en puissance à leur fin et, pour ce motif, il y a en elles la mutabilité qui consiste à se porter du bien au mal, ainsi que le dit le Damascène (2, 3 et 4); l'autre par rapport au lieu, en ce sens que leur énergie limitée leur permet d'atteindre des lieux qu'elles n'atteignaient pas auparavant. Ceci ne s'applique pas à Dieu qui, par son infinité, remplit tous les lieux ainsi qu'on a dit plus haut (8, 2).

Donc dans toute créature il y a une possibilité de changement; soit sous le rapport de l'existence substantielle, ce qui est le cas des corps corruptibles; soit seulement sous le rapport de l'existence locale, ce qui est le cas des corps célestes; soit sous le rapport de la destinée et de l'application de l'énergie à divers objets, ce qui est le cas des anges. Et absolument toutes les créatures sont sujettes au changement par rapport à la puissance divine qui tient en son pouvoir leur existence et leur non-existence. C'est pourquoi Dieu n'étant soumis au changement sous aucun de ces rapports, l'immutabilité est sa propriété exclusive.

A la première objection on doit dire ceci : Cette objection se fonde sur ce qui est sujet au changement par rapport à l'existence substantielle ou à l'existence accidentelle. Car c'est de ce mouvement que les philosophes ont traité.

A la seconde on doit dire ceci : Les bons anges, outre l'immutabilité de l'existence qu'ils tiennent de leur nature, ont l'immutabilité de l'élection qu'ils tiennent de la puissance divine. Toutefois il leur reste la mutabilité par rapport au lieu.

A la troisième on doit dire : Les formes sont dites invariables en ce sens que le changement ne se passe pas en elles. Pourtant elles sont soumises au changement en ce sens que le sujet où elles sont est muable. C'est pourquoi il est évident que, sous le

rapport de l'existence, elles sont soumises au changement. Car ce qui fait qu'elles existent, ce n'est pas parce qu'elles sont le sujet de l'existence, mais parce que de l'existence leur est donnée.

## QUESTION X

### DE L'ÉTERNITÉ DE DIEU

Ensuite se présente l'étude de l'éternité. Sur ce sujet six questions se posent : 1<sup>o</sup> Qu'est-ce que l'éternité? 2<sup>o</sup> Dieu est-il éternel? 3<sup>o</sup> L'éternité est-elle la propriété exclusive de Dieu? 4<sup>o</sup> L'éternité diffère-t-elle du temps? 5<sup>o</sup> Différence de l'*aevum* et du temps. 6<sup>o</sup> N'y a-t-il qu'un seul *aevum* comme il y a un seul temps et une seule éternité?

**Art. 1. — Donne-t-on de l'éternité une définition exacte quand on dit qu'elle est une vie sans bornes possédée tout entière simultanément et parfaitement?**

L'éternité est une vie sans bornes possédée tout entière simultanément et parfaitement.

**Art. 2. — Dieu est-il éternel?**

Dieu étant immuable n'est pas seulement éternel; il est aussi son éternité.

**Art. 3. — L'éternité est-elle la propriété exclusive de Dieu?**

Dieu est éternel parce qu'il est vraiment et absolument immuable. Les autres êtres sont éternels dans la mesure où ils participent à l'immutabilité.

**Art. 4. — L'éternité diffère-t-elle du temps.**

L'éternité diffère du temps parce que son existence tout entière est simultanée, tandis que l'existence du temps est successive; mais elle n'est pas différenciée du temps par l'absence de commencement et de fin.

**Art. 5. — De la différence entre l'*aevum* et le temps?**

L'*aevum* tient le milieu entre le temps et l'éternité.

**Art. 6. — Y a-t-il un seul *aevum*?**

Il n'y a qu'un seul *aevum*.

## QUESTION XI

## DE L'UNITÉ DE DIEU

Après ce qui précède nous avons à traiter de l'unité divine. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être? 2<sup>o</sup> Y a-t-il opposition entre l'unité et le multiple? 3<sup>o</sup> Dieu est-il unique? 4<sup>o</sup> Est-il souverainement unique?

**Art. 1. — L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être?**

L'unité n'ajoute à l'être aucune réalité, mais seulement la négation de toute division.

**Art. 2. — L'unité et le multiple sont-ils opposés l'un à l'autre?**

L'essence de l'unité consiste dans l'indivisibilité; l'essence du multiple implique la division. Donc l'unité et le multiple sont opposés.

**Art. 3. — Dieu est-il unique?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas unique, car il est dit (1 *Cor.*, 8, 5) : « Il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs. »

2<sup>o</sup> De plus, l'un qui est le principe du nombre ne peut être appliqué à Dieu puisqu'il n'y a pas de quantité en Dieu. L'un qui est identique à l'être ne peut non plus lui être appliqué, car il implique l'idée de privation; or toute privation est une imperfection qui ne convient pas à Dieu. Donc on ne doit pas dire que Dieu est unique.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Deutéronome*, 6, 4) : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le Dieu unique. »

RÉPONSE. — On doit dire que l'unité de Dieu se démontre de trois manières. Premièrement par sa simplicité. Car il est manifeste que ce qui rend un être tel être particulier n'est pas communicable à plusieurs êtres. Par exemple ce qui fait que Socrate est un homme peut être communiqué à beaucoup, mais ce qui fait qu'il est tel homme, ne peut être communiqué à personne autre. Donc si Socrate était homme par ce qui fait qu'il est tel homme, de même qu'il ne peut pas exister plusieurs Socrate, il ne pourrait pas non plus exister plusieurs hommes. Or cette hypothèse est réalisée en Dieu. Car il est Dieu par sa nature, comme on l'a montré plus haut (3, 3). Donc ce qui fait

qu'il est Dieu fait aussi qu'il est tel Dieu. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux.

Deuxièmement ceci se démontre par l'infinité de sa perfection. Car on a montré plus haut (4, 2) que Dieu possède en lui-même toute la perfection de l'existence. Or, s'il y avait plusieurs dieux, il faudrait qu'il y eût en eux quelque différence. De l'être serait dans l'un et ne serait pas dans l'autre. Cet autre manquerait donc d'une perfection, il y aurait en lui une privation, il ne serait pas parfait. Par conséquent il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux. C'est pourquoi les anciens philosophes eux-mêmes, en quelque sorte contraints par la vérité, après avoir reconnu l'existence d'un principe infini, ont enseigné que ce principe est unique.

Troisièmement ceci se prouve par l'unité du monde. Car il existe de l'ordre entre tous les êtres puisque certains êtres servent à d'autres. Or ces êtres qui sont divers ne présenteraient pas cette adaptation s'ils n'avaient pas été adaptés par un agent unique. Car la production d'un ordre unique s'explique mieux comme l'œuvre d'un seul être que comme l'œuvre de plusieurs, attendu que l'unité est la cause naturelle de l'unité et que la multiplicité doit, pour produire l'unité, être ramenée en quelque manière à l'unité. Donc, puisque le premier être est très parfait et que rien en lui n'a lieu par accident, il faut que la cause première qui a introduit dans tous les êtres un ordre unique soit unique. Et cette cause est Dieu.

A la première objection on doit donc dire que les nombreux dieux sont mentionnés par allusion à l'erreur de ceux qui adoraient des dieux multiples s'imaginant que les planètes, les autres étoiles ou même les diverses parties du monde étaient des dieux. C'est pourquoi l'apôtre ajoute : « Mais pour nous il n'y a qu'un seul Dieu. »

A la seconde on doit dire que l'un pris comme principe du nombre ne s'applique pas à Dieu, mais seulement aux êtres qui existent dans la matière. Car l'unité qui est le principe du nombre est de l'ordre des êtres mathématiques lesquels existent dans la matière mais sont séparés de la matière par l'abstraction de l'esprit. Quant à l'un qui est identique à l'être, c'est un être métaphysique dont l'existence n'est pas liée à la matière. Et, bien qu'il n'y ait pas de privation en Dieu, pourtant étant donnée notre manière de comprendre, il n'est connu par nous que par voie de privation et d'élimination. C'est pourquoi rien ne nous empêche d'appliquer à Dieu des

formules négatives, de dire par exemple qu'il est incorporel, infini. C'est de la même manière que nous disons qu'il est un.

**Art. 4. — Dieu est-il souverainement unique?**

L'unique étant l'être non divisé, pour qu'un être soit souverainement unique, il faut qu'il ait la souveraine existence et la souveraine indivision. Or Dieu réunit ces deux conditions. Donc il est souverainement unique.

QUESTION XII

COMMENT NOUS CONNAISSONS DIEU

Après avoir étudié comment Dieu est en lui-même, il nous reste à étudier comment il est dans notre connaissance, c'est-à-dire comment il est connu par les créatures. Sur ce point treize questions se posent : 1<sup>o</sup> Une intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu? 2<sup>o</sup> Est-ce par l'intermédiaire d'une image créée que l'essence de Dieu est vue par l'intelligence? 3<sup>o</sup> L'œil corporel peut-il voir l'essence de Dieu? 4<sup>o</sup> Une substance intellectuelle créée est-elle capable par ses forces naturelles de voir l'essence de Dieu? 5<sup>o</sup> Une intelligence créée a-t-elle besoin pour voir l'essence de Dieu d'une lumière créée? 6<sup>o</sup> Ceux qui voient l'essence de Dieu la voient-ils plus parfaitement les uns que les autres? 7<sup>o</sup> Une intelligence créée peut-elle comprendre l'essence de Dieu? 8<sup>o</sup> Une intelligence créée qui voit l'essence de Dieu connaît-elle toutes choses en elle? 9<sup>o</sup> Connaît-elle par des images les choses qu'elle connaît dans l'essence divine? 10<sup>o</sup> Connaît-elle simultanément tout ce qu'elle voit en Dieu? 11<sup>o</sup> Un homme peut-il, au cours de cette vie, voir l'essence de Dieu? 12<sup>o</sup> Pouvons-nous dans cette vie connaître Dieu par la raison naturelle? 13<sup>o</sup> Y a-t-il dans la vie présente au-dessus de la connaissance de la raison naturelle, une connaissance de Dieu par grâce?

**Art. 1. — Une intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble qu'aucune intelligence créée ne peut voir Dieu dans son essence. En effet Chrysostome, expliquant le texte de saint Jean où nous lisons que personne n'a jamais vu Dieu, dit (*Hom. 14 sur saint Jean*) : « Non seulement les prophètes, mais les anges eux-mêmes et les archanges n'ont pas vu ce qui est Dieu. Comment, en effet, la créature pourrait-elle voir ce qui



est incréé? » De même Denys, parlant de Dieu, dit (*Des noms divins*, 1, 3) : « On ne peut l'atteindre ni par les sens, ni par l'imagination, ni par l'opinion, ni par la raison, ni par la science. »

2<sup>o</sup> De plus, l'infini, comme tel, est inconnu. Or Dieu est infini, ainsi qu'on l'a montré plus haut (7, 1). Donc, en lui-même, il est inconnu.

3<sup>o</sup> De plus, l'intelligence créée ne peut connaître que ce qui existe, car l'objet premier de la perception de l'intelligence c'est ce qui existe. Or Dieu n'est pas existant, il est au-dessus des êtres existants, selon ce que dit Denys (*Des noms divins*, 1 et 2). Donc il n'est pas intelligible, il est au-dessus de l'intelligence.

4<sup>o</sup> De plus, il faut qu'il y ait quelque proportion entre le sujet connaissant et l'objet connu puisque la connaissance de l'objet perfectionne celui qui le connaît. Or il n'y a aucune proportion entre l'intelligence créée et Dieu puisque l'infini les sépare. Donc l'intelligence créée ne peut voir l'essence de Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit dans la première épître de saint Jean, 3, 2 : « Nous le verrons tel qu'il est. »

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Puisqu'un être est connaissable dans la mesure où il est en acte, Dieu qui est l'acte pur sans aucun mélange de puissance est en soi souverainement connaissable. Mais ce qui en soi est souverainement connaissable n'est pas connaissable pour n'importe quelle intelligence, parce que l'objet intelligible peut dépasser une intelligence. Par exemple le soleil, qui est souverainement visible, ne peut pas être vu par la chauve-souris à cause de son excès de lumière.

Pour ce motif quelques-uns ont dit qu'aucune intelligence créée ne peut voir l'essence de Dieu. Mais cette assertion n'est pas exacte. En effet, le souverain bonheur consistant pour l'homme dans la plus élevée de ses opérations, si une intelligence créée ne peut jamais voir l'essence de Dieu, ou bien elle n'obtiendra jamais le bonheur, ou son bonheur consistera en un autre être que Dieu, ce qui est opposé à la foi. En effet la dernière perfection de la créature raisonnable est dans l'être qui est pour elle le principe de l'existence, attendu qu'un être est parfait dans la mesure où il atteint son principe. Cela est vrai en dehors même du domaine de la raison. L'homme, quand il voit un effet, a le désir naturel d'en connaître la cause; c'est de ce désir que provient chez les hommes l'admira-

tion. Donc si l'intelligence de la créature raisonnable ne peut parvenir à la cause première des choses, ce désir naturel sera vain<sup>1</sup>.

Par conséquent il faut admettre absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu.

A la première objection on doit donc dire que ces deux autorités parlent de la vision de compréhension. C'est pourquoi Denys dit avant le texte cité plus haut : « Nul ne peut le comprendre. » Et Chrysostome ajoute aux paroles qu'on a vues : « Ce qu'il appelle ici vision, c'est la connaissance très sûre du Père et une compréhension de cette personne aussi parfaite que celle que le Père a du Fils. »

A la seconde on doit dire : L'infini qui provient de la matière que la forme n'a pas achevée est inconnu, parce que toute connaissance a pour point de départ la forme; mais l'infini qui provient d'une forme non limitée par la matière est en soi souverainement connu. Or c'est de cette seconde manière et non de la première que Dieu est infini, comme cela résulte de ce qui précède (7, 1).

A la troisième on doit dire : On dit que Dieu n'est pas existant, non parce qu'il n'a en aucune manière l'existence, mais parce qu'il est au-dessus de tout ce qui existe puisqu'il est lui-même sa propre existence. C'est pourquoi il ne suit pas de là qu'il ne peut être aucunement connu, mais qu'il dépasse toute connaissance; ce qui revient à dire qu'on ne peut pas le comprendre.

A la quatrième on doit dire que la proportion peut être

---

1. D'après ce texte l'homme désire naturellement la vision de l'essence divine, il est fait pour elle. D'après l'article 4 l'homme ne peut par ses propres forces voir Dieu. L'attitude de saint Thomas est donc celle-ci : L'homme est naturellement destiné à voir Dieu, mais il ne peut atteindre sa destinée sans un secours surnaturel. Ce fut plus tard la position de l'école baïaniste et de l'école janséniste : *Naturalis quoad appetitum, supernaturalis quoad executionem*. Les condamnations dont ces écoles ont été frappées atteignent saint Thomas dont la pensée est encore plus clairement formulée dans la *Somme contre les Gentils*, III, 49-52 et dans le *Compendium theologiae*, 104-106. Rappelons-nous que saint Thomas a enlevé à l'âme le sens du divin et que, selon lui, toutes nos idées proviennent par voie d'élaboration du monde sensible. L'aspiration à la vision de l'essence divine est incompatible avec cette théorie de la connaissance. C'est une épave de la philosophie néoplatonicienne qui, par l'intermédiaire d'Augustin, est venue s'échouer dans la *Somme* où elle n'est pas à sa place. Augustin pouvait dire : *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te*; saint Thomas dont l'intelligence est bloquée et emmurée dans le monde sensible n'avait pas le droit de tenir ce langage.

entendue en deux sens. Dans le premier sens elle est le rapport d'une quantité à une autre quantité et, à ce point de vue, le double, le triple, l'égalité appartiennent à la proportion comme les espèces au genre. Dans un autre sens on appelle proportion n'importe quel rapport d'un être à un autre. Dans ce dernier sens il peut exister une proportion entre la créature et Dieu, attendu que la créature a avec Dieu le rapport que l'effet a avec sa cause, que la puissance a avec l'acte. C'est pourquoi l'intelligence créée peut être proportionnée à la connaissance de Dieu.

**Art. 2. — Est-ce au moyen d'une image que l'intelligence créée voit l'essence de Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble que c'est par une image que l'intelligence créée voit l'essence divine. Il est dit, en effet (I Jo, 3, 2) : « Nous savons que, lorsqu'il apparaîtra, nous serons semblables à lui et que nous le verrons comme il est. »

2<sup>o</sup> De plus, Augustin dit (*De la Trinité*, 9, 11) : « Quand nous connaissons Dieu, il se fait en nous une ressemblance de Dieu. »

3<sup>o</sup> De plus, l'intellect en acte c'est l'intelligible en acte, tout comme le sens en acte c'est le sensible en acte. Or, pour que cela arrive, il faut que le sens soit informé par l'image de la chose sensible et que l'intellect soit informé par l'image de la chose comprise. Donc, si Dieu est vu par une intelligence créée, il doit être vu par une image.

Mais, à l'encontre, Augustin (*De la Trinité*, 15, 9) commentant le texte de l'Apôtre où nous lisons que nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme, dit : « Par ces mots de miroir et d'énigme il faut entendre que l'Apôtre désigne des images destinées à nous faire connaître Dieu. » Or, voir Dieu en essence ce n'est pas le voir dans un miroir et en énigme, mais c'est le contraire. Donc l'essence divine n'est pas vue par des images.

RÉPONSE. — On doit dire que la vision soit sensible soit intellectuelle requiert deux choses, à savoir une puissance visuelle et l'union de l'objet que l'on voit avec la vue; car, pour qu'il y ait vision en acte, il faut que l'objet vu soit d'une certaine manière dans celui qui le voit. Quand il s'agit de choses corporelles, il est évident que l'objet vu ne peut pas être dans le sujet qui voit par son essence, mais seulement par son image; par exemple c'est l'image de la pierre et non la substance elle-

même de la pierre qui produit la vision en acte. Mais si le même objet se trouvait être à la fois le principe de la puissance visuelle et la chose vue, alors le sujet qui voit recevrait nécessairement de cet objet et la puissance visuelle et la forme par laquelle il verrait.

Or il est manifeste que Dieu est l'auteur de la puissance intellectuelle et qu'il peut aussi être vu par l'intelligence. Et, puisque la puissance intellectuelle de la créature n'est pas l'essence de Dieu, elle doit être une image participée de la première intelligence. C'est pourquoi la puissance intellectuelle de la créature est désignée sous le nom de lumière intelligible pour ainsi dire dérivée de la première lumière; ce qui s'applique tant à la puissance naturelle qu'au supplément de grâce ou de gloire qui perfectionne cette puissance.

Donc, pour voir Dieu, la puissance visuelle a besoin de recevoir une image de Dieu par laquelle l'intelligence reçoit la puissance de voir Dieu. Mais l'objet vu qui doit nécessairement s'unir d'une certaine manière au sujet qui voit, cet objet qui est l'essence divine ne peut être vu par aucune image créée. Premièrement parce que, selon l'expression de Denys (*Des noms divins*, 1) : « Les images des êtres d'un ordre inférieur ne peuvent nullement nous faire connaître les êtres supérieurs »; par exemple on ne peut par l'image d'un corps connaître l'essence d'une chose incorporelle. A plus forte raison une image créée, quelle qu'elle soit est-elle incapable de nous faire voir l'essence de Dieu. Deuxièmement parce que l'essence de Dieu est sa propre existence, comme on l'a montré plus haut (3, 4), ce qui n'appartient à aucune forme créée. Donc une forme créée ne peut être, pour celui qui voit l'essence de Dieu, une image représentant cette essence. Troisièmement parce que l'essence divine est quelque chose d'illimité contenant en soi suréminemment tout ce qui peut être désigné et compris par une intelligence créée. Or ceci ne peut être représenté par une image créée, parce que toute forme créée est déterminée soit comme sagesse, soit comme puissance, soit comme existence, soit à un autre point de vue analogue. Par conséquent dire que Dieu est vu par une image revient à dire que l'essence divine n'est pas vue : ce qui est erroné.

On doit donc dire que, pour voir l'essence de Dieu, la puissance visuelle a besoin de recevoir une image, à savoir la lumière de la gloire divine qui donne à l'intelligence un supplément de force pour voir Dieu, lumière dont il est question

dans ce texte du psaume, 35, 10 : « C'est par ta lumière que nous verrons la lumière. » Mais l'essence divine ne peut être vue par une image créée qui représenterait l'essence divine comme elle est en elle-même.

A la première objection on doit donc dire que cette autorité désigne l'image résultant de la participation à la lumière de gloire.

A la seconde on doit dire ceci : Augustin parle ici de la connaissance de Dieu que nous avons dans la vie présente.

A la troisième on doit dire que l'essence divine est elle-même sa propre existence. C'est pourquoi, comme les autres formes intelligibles qui ne sont pas leur existence à elles-mêmes, s'unissent en tant qu'êtres à l'intelligence, l'informent et la mettent en acte, de même l'essence divine s'unit à l'intelligence créée comme une chose comprise en acte et, par elle-même, elle met l'intelligence en acte.

**Art. 3. — L'essence de Dieu peut-elle être vue par les yeux du corps?**

Il est impossible que Dieu soit vu par le sens de la vue ou par n'importe quel autre sens ou par une puissance de la partie sensitive.

**Art. 4. — Une intelligence créée peut-elle par ses forces naturelles voir l'essence divine?**

1<sup>o</sup> Il semble qu'une intelligence créée peut, par ses forces naturelles, voir l'essence divine. Denys dit, en effet (*Des noms divins*, 4) : « L'ange est un miroir pur, très limpide qui reçoit, si l'on peut dire, toute la beauté de Dieu. » Or un objet est vu lui-même quand on voit son miroir. Donc, puisque l'ange par ses forces naturelles se comprend lui-même, il doit, semble-t-il, comprendre aussi par ses forces naturelles l'essence divine.

2<sup>o</sup> De plus, ce qui est en soi très visible l'est moins pour nous, à cause de la faiblesse de notre vue soit corporelle soit intellectuelle. Or l'intelligence angélique ne comporte aucune déficience. Donc, puisque Dieu est en soi très intelligible, il l'est, semble-t-il, aussi pour l'ange. Donc, si l'ange peut par ses forces naturelles, comprendre les autres êtres intelligibles, à plus forte raison peut-il comprendre Dieu.

3<sup>o</sup> De plus, le sens corporel ne peut pas être élevé à la connaissance d'une substance incorporelle parce que cette connaissance est au-dessus de sa nature. Donc, si la vision de l'essence divine dépasse la nature de n'importe quelle intelli-



gence créée, il semble qu'aucune intelligence créée ne peut parvenir à voir l'essence de Dieu; ce qui est faux d'après ce qui précède (art. 1). Il semble donc qu'il est naturel à une intelligence créée de voir l'essence divine.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Rom.*, 6, 23) : « La vie éternelle est une grâce de Dieu. » Or la vie éternelle consiste dans la vision de l'essence divine selon cette parole (*Jo*, 17, 3) : « La vie éternelle est de te connaître, toi le seul vrai Dieu. » Donc c'est par grâce et non par nature qu'il appartient à une intelligence créée de voir l'essence divine.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il est impossible à n'importe quelle intelligence créée de voir l'essence divine par ses forces naturelles. En effet la connaissance résulte de ce que le connu est dans le connaissant. Or le connu est dans le connaissant à la manière du connaissant. Par conséquent la connaissance est conforme à la nature du connaissant. Donc si le mode d'être de la chose connue dépasse la nature du connaissant, il s'ensuit que la connaissance de ladite chose dépasse la nature du connaissant. Or il y a divers modes d'être. Il y a des êtres dont la nature n'existe que dans telle matière individuelle : ainsi sont tous les êtres corporels. Les natures de certains autres êtres existent par elles-mêmes et non dans une matière; pourtant elles ne sont pas elles-mêmes leur propre existence, mais elles ont cette existence (comme une chose reçue). Telles sont les substances incorporelles que nous appelons les anges. Dieu seul est sa propre subsistance.

Donc il est conforme à notre nature de connaître les choses qui n'existent que dans une matière individuelle, parce que notre âme par laquelle nous connaissons est la forme d'une matière. Toutefois notre âme a deux facultés cognitives. L'une est l'acte d'un organe corporel, et à celle-ci il est naturel de connaître les choses en tant qu'elles existent dans la matière individuelle; d'où il suit que le sens connaît seulement les choses particulières. L'autre faculté cognitive est l'intelligence qui n'est pas l'acte d'un organe corporel. De là il est conforme à notre nature de connaître par notre intelligence les êtres qui, il est vrai, n'ont d'existence que dans la matière individuelle, mais de connaître ces êtres en tant que dégagés de la matière individuelle par le concept de l'intelligence et non en tant qu'ils sont emprisonnés en elle; d'où il suit que par l'intelligence nous pouvons connaître ces êtres du point de vue universel, ce qui dépasse la faculté du sens. Quant à l'intelligence

angélique, il est conforme à sa nature de connaître les êtres qui existent en dehors de la matière, ce qui dépasse la faculté naturelle de notre âme dans l'état de la vie présente où elle est unie au corps. Il reste donc que l'intelligence divine est la seule pour laquelle il soit naturel de connaître l'existence subsistante par elle-même, et que cela dépasse la faculté naturelle de toute intelligence créée; cela parce qu'aucune créature n'est à elle-même sa propre existence, mais qu'elle a l'existence par participation. Donc l'intelligence créée ne peut voir l'essence de Dieu que dans la mesure où Dieu par sa grâce s'unit à l'intelligence créée comme intelligible pour elle.

A la première objection on doit donc dire : ce qui est naturel à l'ange, c'est de connaître Dieu par une ressemblance qui brille dans l'ange lui-même. Or connaître Dieu par une ressemblance créée ce n'est pas connaître l'essence de Dieu, ainsi qu'on a vu plus haut (art. 2). Il ne s'ensuit donc pas que l'ange puisse, par ses forces naturelles, connaître l'essence de Dieu.

A la seconde on doit dire : L'intelligence de l'ange n'a pas de défaut si l'on prend ce mot dans le sens de privation, c'est-à-dire si on l'entend comme l'absence d'une perfection que l'ange devrait avoir. Mais dans le sens négatif toute créature comparée à Dieu est déficiente, parce qu'elle n'a pas l'excellence qui se trouve en Dieu.

A la troisième on doit dire : Le sens de la vue étant complètement matériel ne peut être élevé à l'immatériel. Mais notre intelligence ou l'intelligence angélique étant par sa nature un peu élevée au-dessus de la matière peut, par la grâce, être élevée à un degré supérieur à sa nature. Voici comment cela s'explique. L'œil ne peut en aucune manière connaître comme abstrait le concret qu'il perçoit, parce qu'il ne perçoit que telle nature individualisée. L'intelligence, au contraire, peut soumettre ce qu'elle perçoit à l'abstraction. Sans doute les choses qu'elle connaît ont une forme engagée dans la matière; mais elle sépare les éléments du composé et elle considère la forme en elle-même. Il en est de même pour l'intelligence de l'ange. Il est sans doute conforme à sa nature de connaître l'être enfermé dans une nature, mais elle peut pourtant par son opération isoler l'être lui-même; elle remarque en effet que autre est telle nature, autre est son essence. Par conséquent, puisque l'intelligence créée peut par sa nature saisir la forme concrète, l'être concret et les isoler par un procédé de décom-

position, elle peut, par la grâce être élevée à connaître la substance séparée subsistante, l'être séparé subsistant.

**Art. 5. — L'intelligence créée a-t-elle besoin d'une lumière créée pour voir l'essence de Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble que l'intelligence créée n'a pas besoin d'une lumière créée pour voir l'essence de Dieu. En effet, dans le monde sensible ce qui est lumineux en soi n'a pas besoin d'une autre lumière pour être vu. Donc il en est de même dans le monde intelligible. Or Dieu est la lumière intelligible. Donc une lumière créée n'intervient pas pour qu'on le voie.

2<sup>o</sup> De plus, quand Dieu est vu par un intermédiaire, il n'est pas vu par son essence. Or s'il est vu par une lumière créée, il est vu par un intermédiaire. Donc il n'est pas vu par son essence.

3<sup>o</sup> De plus, tout ce qui est créé peut être naturel à une créature. Donc si l'essence de Dieu est vue par une lumière créée, cette lumière pourra être naturelle à une créature; et par conséquent cette créature n'aura pas besoin d'une autre lumière pour voir Dieu, ce qui est impossible. La nécessité d'une lumière surajoutée ne s'impose donc pas à toutes les créatures pour voir l'essence de Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit dans les *Psaumes* (35, 10) : « C'est par ta lumière que nous verrons la lumière. »

RÉPONSE. — On doit dire que tout ce qui est élevé à une opération qui dépasse sa nature doit y être acheminé par une préparation supérieure à sa nature. Par exemple l'air à qui l'on veut donner la forme du feu doit être acheminé à cette forme par une préparation. Or, quand une intelligence créée voit l'essence de Dieu, l'essence de Dieu elle-même devient la forme intelligible de l'intelligence. C'est pourquoi il faut qu'une préparation surnaturelle lui soit surajoutée pour qu'elle soit élevée à un état si sublime. Donc, puisque la puissance naturelle de l'intelligence créée ne lui suffit pas pour qu'elle voie l'essence de Dieu, comme on l'a montré dans l'article précédent, il faut que la grâce divine accroisse en elle la puissance de comprendre. Et cet accroissement de puissance intellectuelle nous l'appelons l'illumination de l'intelligence, tout comme l'objet intelligible lui-même est appelé lumière ou clarté. Et c'est de cette lumière qu'il est dit dans l'Apocalypse, 21, 23 : « La lumière de Dieu l'éclairera »; elle, c'est-à-dire la société des bienheureux qui voient Dieu. Cette lumière les rend

« déiformes » c'est-à-dire semblables à Dieu, selon cette parole de saint Jean (*Première épître*, 3, 2) : « Quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui parce que nous le verrons tel qu'il est. »

A la première objection on doit dire : Une lumière créée est nécessaire pour qu'on voie l'essence divine, non pas parce que cette lumière rend intelligible l'essence divine qui, par elle-même serait intelligible; elle est nécessaire pour donner à l'intelligence le pouvoir de comprendre, à la manière dont l'habitude développe dans la puissance le pouvoir d'opérer. Ainsi la lumière corporelle est nécessaire pour la vision extérieure en tant qu'elle donne au milieu l'acte de la transparence qui lui donne le pouvoir d'être mû par la couleur.

A la seconde on doit dire que cette lumière est requise pour voir l'essence divine non pas à titre de ressemblance dans laquelle Dieu serait vu, mais à titre d'accroissement qui donne à l'intelligence la force de voir Dieu.

A la troisième on doit dire : La disposition à la forme du feu n'est naturelle qu'à l'être qui a la forme du feu. Par conséquent la lumière de gloire ne pourrait être naturelle à une créature que si cette créature était de nature divine, ce qui est impossible. En effet cette lumière fait que la créature raisonnable devient déiforme, comme on l'a dit dans le corps de l'article.

**Art. 6. — Ceux qui voient l'essence de Dieu la voient-ils plus parfaitement les uns que les autres?**

Parmi ceux qui voient l'essence de Dieu les uns la voient plus parfaitement que les autres.

**Art. 7. — Ceux qui voient Dieu dans son essence le comprennent-ils?**

Comprendre Dieu, c'est-à-dire le connaître parfaitement est chose impossible à toute intelligence créée.

**Art. 8. — Ceux qui voient Dieu dans son essence voient-ils toutes choses en Dieu?**

L'intelligence créée qui voit l'essence divine ne voit pas en elle tout ce que Dieu fait ou peut faire. Mais plus elle connaît Dieu, plus elle connaît de choses que Dieu fait ou peut faire.

**Art. 9. — Ceux qui voient l'essence de Dieu voient-ils par des images les choses qu'ils voient dans cette essence?**

Ceux qui voient Dieu par son essence ne voient pas par des images les choses qu'ils voient dans l'essence de Dieu; mais ils voient ces choses par l'essence divine elle-même unie à leur intelligence.

**Art. 10. — Toutes les choses qui sont vues en Dieu par ceux qui voient son essence y sont-elles vues simultanément?**

Toutes les choses qui sont vues dans le Verbe n'y sont pas vues successivement mais simultanément.

**Art. 11. — Peut-on dans cette vie voir l'essence de Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble que l'on peut dans cette vie voir l'essence de Dieu. En effet, Jacob dit (*Gen.* 32, 30) : « J'ai vu Dieu face à face. » Or voir face à face, c'est voir l'essence ainsi que cela ressort de ce texte (*I Cor.* 13, 12) : « Maintenant nous voyons en miroir et en énigme, mais alors nous verrons face à face. » Donc Dieu peut dans cette vie être vu en essence.

2<sup>o</sup> De plus, le Seigneur dit de Moïse (*Nombr.* 12, 8) : « Je lui parle bouche à bouche. » Or celui qui parle à Dieu bouche à bouche, le voit non pas en énigme et en figure mais ouvertement, et cela c'est voir Dieu en essence. Donc on peut dans la vie présente voir Dieu par son essence.

3<sup>o</sup> De plus, l'être dans lequel nous connaissons tous les autres êtres et par lequel nous jugeons des autres êtres est l'objet d'une connaissance évidente de notre part. Or même maintenant nous connaissons tous les êtres en Dieu. Car Augustin dit (*Confessions*, 12, 25) : « Quand nous voyons l'un et l'autre que ce que tu dis est vrai, l'un et l'autre que ce que je dis est vrai, dis-moi, où le voyons-nous? Ce n'est certes pas en toi que je le vois, ce n'est pas en moi que tu le vois. Nous le voyons tous deux dans l'immuable vérité qui est au-dessus de nos esprits. » Il dit aussi (*De la vraie Religion*, 31) que nous jugeons de toutes choses par la vérité divine; et (*De la Trinité*, 2, 2) il enseigne que la raison juge des choses incorporelles d'après des principes incorporels et éternels lesquels ne seraient pas immuables s'ils ne dépassaient notre esprit. Donc même dans cette vie nous pouvons voir Dieu.

4<sup>o</sup> De plus, selon Augustin (*La Genèse interprétée selon la Lettre*, 12, 25). La vision intellectuelle a pour objet les êtres qui sont dans l'âme par leur essence. Or la vision intellectuelle, selon que le même docteur dit dans le même endroit connaît



les choses intelligibles par leurs essences et non par des images. Donc, puisque Dieu est dans notre âme par son essence, c'est aussi par son essence que nous le voyons.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Exode*, 33, 20) : « Aucun homme ne pourra me voir et vivre. » Sur quoi la *Glose* écrit : « Tant qu'on est dans cette vie, on peut voir Dieu par des images, mais non dans sa nature elle-même. »

RÉPONSE. — On doit dire que la simple créature humaine ne peut voir Dieu dans son essence, à moins qu'elle ne soit séparée de cette vie mortelle. Ceci tient à ce que, comme on l'a dit plus haut (art. 4), la connaissance est modelée sur la nature du sujet connaissant. Or notre âme, tant qu'elle est dans cette vie mortelle, existe dans la matière corporelle. C'est pourquoi elle ne connaît naturellement que les êtres dont la forme est dans la matière ou qui peuvent être connus par le moyen de ces êtres. Or il est manifeste que l'essence divine ne peut être connue par les natures des êtres matériels. On a vu plus haut, en effet (art. 1 et 9) que la connaissance de Dieu par n'importe quelle image créée n'est pas la vision de l'essence elle-même. C'est pourquoi il est impossible à l'âme humaine de voir l'essence de Dieu tant qu'elle est dans cette vie. Un indice de ceci se trouve dans le fait que plus notre âme s'isole des êtres corporels, plus elle est ouverte aux intelligibles abstraits. C'est pourquoi c'est surtout dans le sommeil et à l'état de ravissement que sont reçues les révélations divines et les prévisions de l'avenir. Donc, tant que l'âme est dans cette vie mortelle, il n'est pas possible qu'elle soit élevée jusqu'au sommet des êtres intelligibles qui est l'essence divine.

A la première objection on doit donc dire ceci : Selon Denys (*De la hiérarchie céleste*, 4) quand les Ecritures disent que quelqu'un a vu Dieu, elles parlent de certaines figures sensibles ou imaginaires produisant quelque ressemblance de l'être divin. Donc quand Jacob dit : « J'ai vu Dieu face à face », ceci doit s'entendre non de l'essence divine elle-même, mais d'une figure dans laquelle Dieu était représenté. Et cette vision imaginaire elle-même dans laquelle on voit Dieu prendre la parole est propre à un certain degré de la prophétie ainsi qu'on le verra plus loin (2, 2, 174). « Peut-être aussi Jacob parle-t-il ainsi pour désigner un degré de contemplation intellectuelle supérieur au niveau ordinaire.

A la seconde on doit dire ceci : De même que Dieu peut par miracle produire dans les choses corporelles un effet surna-

turel, de même aussi, surnaturellement et en dehors de l'ordre commun, il a élevé jusqu'à la vision de son essence l'esprit de certains hommes qui vivaient dans cette chair mais qui ne se servaient pas des sens de la chair. C'est ce que dit Augustin (*De la Genèse interprétée littéralement*, 12, 26-28; *Lettre à Pauline*, 147, 32) surtout de Moïse qui fut le docteur des Juifs et de Paul qui fut le docteur des nations. De ceci il sera traité plus amplement quand il sera question du ravissement (2, 2, 175, 3).

A la troisième on doit dire ceci : Nous sommes dits voir tout en Dieu et juger de toutes choses par lui en ce sens que c'est le fait de participer à sa lumière qui nous permet de connaître toutes choses et de juger de toutes choses. Car la lumière naturelle de la raison est elle-même une participation à la lumière divine. C'est ainsi que nous sommes dits voir toutes les choses sensibles et en juger dans le soleil et par la lumière du soleil. C'est pourquoi Augustin dit (*Soliloques*, 1, 8) : « Les objets des sciences ne peuvent être vus s'ils ne sont éclairés pour ainsi dire par leur soleil » c'est-à-dire par Dieu. Donc de même que, pour voir quelque chose de la vue des sens, il n'est pas nécessaire de voir la lumière du soleil, de même pour voir quelque chose intellectuellement, il n'est pas nécessaire de voir l'essence de Dieu.

A la quatrième on doit dire que la vision intellectuelle a pour objet les choses qui sont dans l'âme par leur essence comme les intelligibles sont dans l'intelligence. Or Dieu est de cette manière dans l'âme des bienheureux; mais dans notre âme il n'est pas ainsi; il y est seulement par sa présence, son essence et sa puissance <sup>1</sup>.

**Art. 12. — Pouvons-nous par la raison naturelle connaître Dieu dans cette vie?**

1<sup>o</sup> Il semble que nous ne pouvons pas par la raison naturelle connaître Dieu dans cette vie; car Boèce dit (*De la Consolation*, 5) que l'âme ne saisit pas les formes simples. Or Dieu est la forme souverainement simple comme on l'a montré plus haut (3, 7). Donc la raison naturelle ne peut parvenir à sa connaissance.

2<sup>o</sup> De plus, l'âme ne peut rien connaître par la raison naturelle sans une représentation sensible. Or une représentation sensible de Dieu est impossible puisqu'il est incorporel. Donc

1. Sur cette présence voir 8, 3, p. 106.

nous ne pouvons le connaître d'une connaissance naturelle.

3<sup>o</sup> De plus, la connaissance obtenue par la raison naturelle est commune aux bons et aux méchants comme la nature aussi leur est commune. Or la connaissance de Dieu n'appartient qu'aux bons, car Augustin dit (*De la Trinité*, 1, 2) : « Le regard de l'esprit humain est trop faible pour se fixer sur une lumière si excellente s'il n'est purifié par la justice de la foi. » Donc Dieu ne peut être connu par la raison naturelle.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Ro.* 1, 19) : « Ce qui peut être connu de Dieu est manifeste pour eux » ; ce qui signifie qu'on peut connaître quelque chose de Dieu par la raison naturelle.

RÉPONSE. — On doit dire que notre connaissance naturelle a son origine dans le sens. C'est pourquoi elle s'étend là où les choses sensibles la conduisent comme par la main. Or partant des choses sensibles notre intelligence ne peut parvenir à voir l'essence divine parce que les créatures sensibles sont des effets de Dieu qui n'égalent pas la puissance de leur cause. D'où il suit que la connaissance des choses sensibles ne peut faire connaître toute la puissance de Dieu ni par conséquent permettre de voir son essence. Mais, comme ces effets dépendent de leur cause, nous pouvons être amenés par eux à savoir que Dieu existe et à connaître l'existence de celles de ses propriétés qu'il possède nécessairement en tant qu'il est la cause première de tous les êtres dépassant tous ses effets.

C'est pourquoi nous connaissons de lui ce qu'il est à l'égard des créatures, à savoir qu'il est la cause de tous les êtres. Nous connaissons aussi la différence qui le sépare des créatures, à savoir qu'il n'est rien de ce que sont les créatures produites par lui et que ceci tient non à son imperfection mais à sa supériorité.

A la première objection on doit donc dire ceci : La raison ne peut pas arriver à savoir ce qu'est la forme simple ; mais elle peut pourtant savoir qu'elle est.

A la seconde on doit dire que la raison naturelle connaît Dieu par les images sensibles que nous fournissent les effets de Dieu.

A la troisième on doit dire : La connaissance de Dieu par son essence étant un bienfait de la grâce n'appartient qu'aux bons ; mais sa connaissance par la raison naturelle peut appartenir aux bons et aux mauvais. C'est pourquoi Augustin, rétractant ce qu'il avait dit dans les *Soliloques*, dit dans ses *Rétractations*, 1, 4 : « Je n'approuve pas ce passage de ma

prière : Dieu qui n'avez permis qu'aux purs de connaître la vérité ; car on peut répondre que beaucoup parmi ceux qui ne sont pas purs connaissent beaucoup de vérités. » Ils les connaissent par la raison naturelle.

**Art. 13. — La connaissance de Dieu obtenue par la grâce est-elle plus élevée que la connaissance obtenue par la raison naturelle?**

La connaissance de Dieu obtenue par la grâce est plus parfaite que la connaissance obtenue par la raison naturelle.

### QUESTION XIII

#### DES NOMS DE DIEU

Après avoir étudié ce qui a trait à la connaissance de Dieu il faut passer à l'étude des noms divins. Car les noms que nous donnons aux choses sont corrélatifs à la connaissance que nous avons de ces choses. Sur ce point douze questions se posent : 1° Dieu est-il susceptible de recevoir un nom de notre part? 2° Parmi les noms que nous donnons à Dieu y en a-t-il qui désignent ce qui appartient à sa substance? 3° Y a-t-il des noms qui s'appliquent à Dieu dans le sens propre ou, au contraire, tous ne lui conviennent-ils que par métaphore? 4° Les divers noms appliqués à Dieu sont-ils synonymes? 5° Les noms appliqués à Dieu et aux créatures sont-ils appliqués dans un sens univoque ou dans un sens équivoque? 6° Supposé que ces noms sont employés dans un sens analogue, s'appliquent-ils d'abord à Dieu ou aux créatures? 7° Certains noms s'appliquent-ils à Dieu temporairement? 8° Le mot « Dieu » est-il un nom de nature ou un nom d'opération? 9° Le mot « Dieu » est-il un nom communicable? 10° Est-ce dans un sens univoque ou dans un sens équivoque que ce nom est appliqué à celui qui est Dieu par nature et à ceux qui le sont par participation ou dans l'opinion des hommes? 11° Le nom « Celui qui est » est-il par excellence le nom propre de Dieu? 12° Peut-on énoncer des propositions affirmatives sur Dieu?

**Art. 1. — Y a-t-il un nom qui soit applicable à Dieu?**

1° Il semble qu'aucun nom ne convient à Dieu. Car Denys dit (*Des noms divins*, 1, 3) : « Il n'a pas de nom et la pensée ne peut l'atteindre. » Et on lit (*Proverbes*, 30, 4) : « Quel est son

nom et le nom de son fils? Dites-le si vous le connaissez.»

2<sup>o</sup> De plus, tout nom est pris soit dans le sens abstrait, soit dans le sens concret. Or les noms concrets ne conviennent pas à Dieu qui est simple; les noms abstraits ne lui conviennent pas davantage puisqu'ils ne désignent pas un être subsistant. Donc aucun nom ne peut être appliqué à Dieu.

3<sup>o</sup> De plus, les noms désignent la substance avec la qualité; les verbes et les participes désignent le temps; les prénoms sont démonstratifs ou relatifs. Or aucun de ces vocables ne convient à Dieu qui n'a ni qualité ni accident; qui est au-dessus du temps; qui ne tombe pas sous nos sens et par conséquent ne peut être désigné par des pronoms démonstratifs; qui ne peut non plus être désigné par des pronoms relatifs puisque ces particules rappellent soit des noms, soit des participes soit des pronoms démonstratifs énoncés antérieurement. Donc Dieu ne peut être nommé par nous d'aucun nom.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Exode*, 15, 3) : « Il est un vaillant guerrier, il s'appelle le Tout-Puissant. »

RÉPONSE. — On doit dire que, selon le Philosophe (*De l'interprétation*, 1, 1), les mots sont les signes des concepts lesquels sont les images des choses. On voit ainsi que les mots désignent les choses par l'intermédiaire des concepts de l'intelligence. Donc nous nommons les objets d'après la connaissance que nous en avons. Or on a vu plus haut (12, 2) que, dans la vie présente, nous ne pouvons pas voir Dieu par son essence, mais que nous le connaissons en partant des créatures dont il est le principe et en employant la méthode d'éminence et d'épuration. Nous pouvons donc lui donner des noms empruntés aux créatures. Mais ces noms qui le désignent n'expriment pas l'essence divine telle qu'elle est. Il n'en est pas d'eux comme du mot homme qui exprime par sa signification l'essence de l'homme telle qu'elle est. Ce mot donne de l'homme une définition qui contient son essence, car le sens du mot exprime la définition.

A la première objection on doit dire : Dieu n'a pas de nom et il est au-dessus de toute dénomination, en ce sens que son essence dépasse notre concept de Dieu et les noms par lesquels nous exprimons ce concept.

A la seconde on doit dire : Puisque nous arrivons à la connaissance de Dieu en partant des créatures et que les noms sous lesquels nous le désignons sont empruntés aux créatures, ces noms que nous attribuons à Dieu ont le sens selon lequel



ils servent à désigner les créatures matérielles à la connaissance desquelles nous sommes naturellement adaptés, ainsi qu'on l'a vu plus haut (12, 4). Or, dans ces créatures, les êtres qui sont parfaits et subsistants sont composés; leur forme n'est pas un être complet et subsistant, elle est plutôt ce par quoi un être existe. Il suit de là que tous les noms destinés à désigner un être complet subsistant, le désignent de la manière concrète qui appartient aux êtres composés. Quant aux noms destinés à désigner des formes simples, ils ne désignent pas un être comme subsistant, mais ce par quoi un être est ce qu'il est : par exemple la blancheur désigne ce par quoi un être est blanc. Donc Dieu étant à la fois simple et subsistant, nous lui attribuons des noms abstraits pour exprimer sa simplicité; nous lui attribuons aussi des noms concrets pour exprimer sa subsistance et sa perfection. Mais ni les uns ni les autres n'expriment sa manière d'être, attendu que notre intelligence, dans le cours de la vie présente, ne le connaît pas tel qu'il est.

A la troisième on doit dire : Désigner la substance avec sa qualité, c'est désigner le suppôt avec la nature ou la forme déterminée dans laquelle il subsiste. C'est pourquoi de même qu'on parle de Dieu d'une manière concrète pour exprimer sa subsistance et sa perfection comme on vient de le dire, de même on applique à Dieu des noms qui désignent la substance avec la qualité. Quant aux verbes et aux participes qui expriment le temps, on les applique à Dieu pour ce motif que l'éternité comprend tous les temps. Car de même que, pour comprendre et désigner les êtres simples subsistants, nous sommes réduits à les considérer comme des êtres composés, de même pour comprendre et désigner l'éternité, nous sommes réduits à recourir aux êtres temporels : cela parce que notre intelligence est adaptée aux êtres composés et temporels. Pour ce qui est des pronoms démonstratifs, on les applique à Dieu comme servant à déterminer non pas de l'être qui tombe sous les sens mais de l'être perçu par l'intelligence. Car la détermination que nous faisons de Dieu est la conséquence de la connaissance que nous en avons. Et l'emploi que nous faisons des noms, des participes, des pronoms démonstratifs en parlant de Dieu explique l'emploi des pronoms et des noms relatifs.

**Art. 2. — Parmi les noms appliqués à Dieu y en a-t-il qui désignent ce qui appartient à sa substance?**

1<sup>o</sup> Il semble qu'aucun des noms appliqués à Dieu ne désigne ce qui appartient à sa substance. Car le Damascène dit (*De la*

*foi orthodoxe*, 1, 4 : « Les noms que l'on donne à Dieu ne peuvent exprimer ce qu'il est dans sa substance; ils peuvent dire seulement ce qu'il n'est pas, ou exprimer un rapport, ou indiquer des conséquences qui découlent de la nature et des opérations de Dieu. »

2<sup>o</sup> De plus, Denys dit (*Des noms divins*, 1, 3) : « Vous trouverez que les écrivains sacrés utilisent les émanations de Dieu pour le désigner et le louer. » Ce qui veut dire que les noms employés par les saints docteurs pour la louange divine sont empruntés aux émanations de Dieu. Or ce qui désigne l'émanation d'une chose ne désigne pas ce qui appartient à son essence. Donc les noms appliqués à Dieu ne désignent pas ce qui appartient à sa substance.

3<sup>o</sup> De plus, les noms que l'on donne à un objet dérivent de la connaissance qu'on a de lui. Or, dans cette vie, nous ne connaissons pas Dieu selon sa substance. Donc aucun des noms que nous lui appliquons ne désigne ce qui appartient à sa substance.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Trinité*, 7, 1 et 7) : « L'existence en Dieu désigne sa force, sa sagesse et tous les attributs qui expriment la simplicité de sa substance. » Donc tous les noms de cette nature désignent ce qui appartient à la substance divine.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Les noms qui sont appliqués à Dieu sous une forme négative ou qui le désignent par rapport à la créature ne désignent évidemment à aucun degré ce qui appartient à sa substance. Ils veulent dire qu'on écarte de lui telle chose, ou bien ils expriment le rapport qu'il a avec tel objet ou plutôt le rapport que tel objet a avec lui.

Quant aux noms qui sont appliqués à Dieu d'une manière absolue et affirmative, par exemple bon, sage, etc., diverses opinions ont été émises à leur sujet. Quelques-uns ont dit que tous ces noms, bien qu'appliqués à Dieu affirmativement, ont été imaginés plutôt pour écarter quelque chose de Dieu que pour mettre quelque chose en lui. C'est pourquoi, selon eux, quand nous disons que Dieu est vivant, nous voulons simplement dire qu'il n'est pas comme les choses inanimées. Et ses autres noms sont dans le même cas. C'est ce qu'a dit Rabbi Moïse dans *Le guide des égarés*. Selon d'autres ces noms sont appliqués pour exprimer le rapport qui existe entre Dieu et les créatures. Par exemple quand nous disons que Dieu est

bon, cela veut dire que Dieu est la cause de la bonté dans les créatures. Et ainsi pour les autres noms.

Mais ces deux théories ont, l'une et l'autre, trois inconvénients. D'abord ni l'une ni l'autre n'explique pourquoi certains noms sont appliqués à Dieu de préférence à d'autres. Car, comme Dieu est la cause des biens, il est aussi la cause des corps. Par conséquent, si quand on dit que Dieu est bon on veut simplement dire qu'il est la cause des biens on pourra également dire que Dieu est corps puisqu'il est la cause des corps. D'ailleurs en disant qu'il est corps on écarte de lui la simple existence en puissance comme est celle de la matière première. Deuxièmement il suivrait de ces deux théories, si nous les acceptons, que les noms qui désignent Dieu lui sont appliqués par dérivation; ainsi l'on dit par dérivation qu'un remède est sain pour signifier qu'il procure la santé à l'animal lequel est appelé sain dans le sens propre du mot. Troisièmement l'explication donnée par ces deux théories est contraire à l'intention de ceux qui parlent de Dieu. Car, quand on dit que Dieu est vivant, on ne veut pas dire seulement que Dieu est la cause de notre vie ou qu'il diffère des corps inanimés; on veut dire autre chose.

C'est pourquoi on doit tenir un autre langage. On doit dire que les noms de ce genre désignent la substance de Dieu et qu'ils sont appliqués à Dieu substantiellement, mais qu'ils le désignent incomplètement. Voici pourquoi. Les noms traduisent la connaissance que notre intelligence a de Dieu. Et notre intelligence, qui puise dans les créatures sa connaissance de Dieu, connaît Dieu dans la mesure où les créatures le représentent. Or on a vu plus haut (3, 2) que Dieu qui est absolument et souverainement parfait, possède d'avance toutes les perfections des créatures. C'est pourquoi chaque créature le représente et lui est semblable dans la mesure où elle possède quelque perfection. Toutefois elle ne le représente pas comme un être de son espèce ou de son genre, mais comme un principe suréminent dont les effets sont loin d'atteindre la forme, avec lequel ils ont néanmoins quelque ressemblance; par exemple comme les formes des corps inférieurs représentent la vertu du soleil. Ceci d'ailleurs a été exposé plus haut (4,3) quand il a été question de la perfection divine. Par conséquent les susdits noms désignent la substance divine mais imparfaitement tout comme les créatures la représentent imparfaitement. Donc, quand on dit que Dieu est bon, on ne veut pas dire que Dieu

est la cause de la bonté ou qu'il n'est pas mauvais. On veut dire que ce que nous appelons dans les créatures bonté, existe d'avance en Dieu à un degré supérieur. Donc ce n'est pas parce que Dieu est la cause de la bonté que la bonté lui est attribuée. Au contraire, c'est parce qu'il est bon qu'il répand la bonté dans les êtres, selon le mot d'Augustin (*De la doctrine chrétienne*, 1, 31) : « C'est parce qu'il est bon que nous existons. »

A la première objection on doit donc dire ceci : Le Damascène dit que ces noms ne désignent pas ce qu'est Dieu en ce sens qu'aucun d'eux n'exprime parfaitement ce qu'est Dieu. Mais chacun désigne Dieu imparfaitement, tout comme les créatures le représentent imparfaitement.

A la seconde on doit dire que l'étymologie d'un mot ne répond pas toujours au sens qu'on attache à ce mot. Ainsi le mot pierre qui étymologiquement signifie ce qui blesse le pied <sup>1</sup>, ne sert pas à désigner ce qui blesse le pied, car dans ce cas tout ce qui blesse le pied serait pierre; il désigne une espèce particulière de corps. C'est pourquoi l'on doit dire que les noms dont parle l'objection dérivent des émanations divines. De même en effet, que par suite des émanations diverses des perfections divines les créatures représentent Dieu bien qu'imparfaitement, de même notre intelligence connaît Dieu par chacune de ces émanations et le désigne en conséquence. Mais ces noms ne désignent pas les émanations elles-mêmes. Par exemple quand on dit que Dieu est vivant, cela ne signifie pas que la vie procède de lui; cela signifie que, comme premier principe, il possède en lui la vie, mais qu'il la possède d'une manière suréminente qui dépasse nos conceptions et nos expressions.

A la troisième on doit dire : Nous ne pouvons pas connaître en cette vie l'essence de Dieu telle qu'elle est en elle-même; mais nous la connaissons d'après les représentations que nous en offrent les perfections des créatures; et c'est d'après ces représentations qu'elle est désignée par les noms que nous lui appliquons.

**Art. 3. — Y a-t-il quelque nom appliqué à Dieu dans le sens propre?**

Les noms appliqués à Dieu ne sont pas tous pris dans le

---

1. Emprunt à Isidore de Séville qui dit (*Etymologies*, 16, 3, 1) : « Lapis autem dictus quod laedat pedem. »



sens métaphorique; plusieurs lui sont appliqués dans le sens propre.

**Art. 4. — Les noms appliqués à Dieu sont-ils synonymes?**

Les noms appliqués à Dieu désignent une réalité unique; mais ils la désignent sous des aspects multiples et variés. C'est pourquoi ils ne sont pas synonymes.

**Art. 5. — Les noms appliqués à Dieu et aux créatures sont-ils appliqués dans un sens univoque.**

1<sup>o</sup> Il semble que ce qui est dit de Dieu et des créatures est pris dans un sens univoque. Car tout ce qui est équivoque se ramène à l'univoque comme le multiple se ramène à l'un. En effet si le mot chien est appliqué équivoquement à un animal qui aboie et à un animal marin, il faut qu'il soit appliqué univoquement à quelques animaux, c'est-à-dire à tous ceux qui aboient, autrement il faudrait aller à l'infini. Or il y a des agents univoques qui, sous le rapport du nom et de la définition, s'accordent avec leurs effets. C'est ainsi qu'un homme engendre un homme. D'autres agents sont équivoques; par exemple le soleil produit la chaleur, pourtant lui-même n'est pas chaud si ce n'est équivoquement. Il semble donc que le premier agent, celui auquel tous les autres se ramènent est un agent univoque. Par conséquent ce qui est dit de Dieu et des créatures est dit dans un sens univoque.

2<sup>o</sup> De plus, il n'y a pas de ressemblance entre les êtres équivoques. Donc puisque les créatures ont une certaine ressemblance avec Dieu selon ce mot de la Genèse (1, 26) : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », il semble que l'on peut parler d'une manière univoque de Dieu et des créatures.

3<sup>o</sup> De plus, la mesure est de la même nature que l'objet mesuré, ainsi qu'il est dit dans la *Métaphysique*, 10, 4. Or Dieu est la première mesure de tous les êtres, selon ce qui est dit dans le même endroit. Donc Dieu est de la même nature que les créatures et, par conséquent, on peut parler d'une manière univoque de Dieu et des créatures.

Mais, à l'encontre, il y a attribution équivoque toutes les fois que le même nom est attribué à plusieurs êtres dans des sens différents. Or aucun nom, lorsqu'il est appliqué à Dieu, n'a le même sens que lorsqu'il est appliqué à la créature. Car la sagesse est une qualité dans les créatures, mais en Dieu elle n'est pas une qualité. Or, quand le genre change, la nature change également, puisque le genre est une partie de la défini-



tion. Donc tout ce qui est dit de Dieu et des créatures l'est dans un sens équivoque.

De plus la distance qui sépare Dieu des créatures est plus grande que celle qui sépare les créatures entre elles. Or il y a des créatures tellement éloignées les unes des autres qu'aucune attribution univoque ne leur est commune : c'est le cas des êtres qui ne sont pas dans le même genre. A plus forte raison est-il impossible de faire à Dieu et aux créatures des attributions communes univoques : tous les noms qui leur sont appliqués sont équivoques.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il est impossible de parler de Dieu et des créatures d'une manière univoque. Car tout effet qui n'atteint pas la puissance de la cause productrice, a avec cette cause quelque ressemblance, mais une ressemblance incomplète et qui n'est pas de la même nature. De là, ce qui dans les effets est fragmenté et multiple, est unique et concentré dans la cause. C'est ainsi que le soleil par une vertu unique produit dans les êtres inférieurs des formes multiples et variées. De la même manière, ainsi qu'on l'a dit plus haut (art. 4), toutes les perfections qui, dans les créatures, sont fragmentées et multiples, préexistent en Dieu à l'état d'unité et de simplicité. Par conséquent, quand un nom de perfection est attribué à une créature, il désigne cette perfection en tant qu'elle se distingue des autres perfections. Par exemple, quand nous disons d'un homme qu'il est sage, nous désignons une perfection distincte de l'essence de l'homme, de sa puissance, de son existence, etc. Mais, quand nous appliquons ce mot à Dieu, nous n'entendons pas désigner une perfection distincte de l'essence de Dieu, de sa puissance ou de son existence. Par conséquent, appliqué à l'homme le mot sage circonscrit et englobe la chose désignée; mais, au contraire, appliqué à Dieu il laisse la chose qu'il désigne illimitée; il la laisse déborder le cadre du mot. D'où il appert que le mot sage appliqué à Dieu n'a pas le même sens que lorsqu'il est appliqué à l'homme. Il en est de même pour les autres noms. Par conséquent aucun nom n'est appliqué à Dieu et aux créatures univoquement.

Toutefois l'application ne se fait pas équivoquement comme quelques-uns l'ont dit. Car, dans cette hypothèse, les créatures ne pourraient rien faire connaître, rien démontrer au sujet de Dieu. Toujours on tomberait dans le mensonge de l'équivoque. Or ceci est opposé au Philosophe qui, dans la *Physique* 8 et dans la *Métaphysique* 12, démontre beaucoup de choses sur-

Dieu; opposé aussi à l'Apôtre qui dit (*Ro.* 1, 20) : « Les perfections invisibles de Dieu se voient dans ses œuvres. » On doit donc dire que les mêmes noms sont appliqués à Dieu et aux créatures à cause d'une analogie, c'est-à-dire d'un rapport.

Ceci arrive de deux manières. D'abord parce que plusieurs choses ont un rapport avec une autre. Par exemple on dit d'une recette médicinale et de l'urine qu'elles sont saines, parce que toutes deux ont avec la santé de l'animal un rapport qui consiste en ce que celle-ci est le signe de la santé, tandis que celle-là en est la cause. En second lieu ceci peut venir de ce qu'une chose a un rapport avec une autre. Par exemple on dit d'un remède et d'un animal qu'ils sont sains en ce sens que le remède est la cause de la santé qui est dans l'animal. C'est de cette manière que certaines choses sont dites de Dieu et des créatures analogiquement et non équivoquement ni non plus univoquement. Car nous ne pouvons nommer Dieu qu'en partant des créatures comme on l'a dit plus haut (art. 1). Par conséquent tout ce qui est dit de Dieu et des créatures est dit en conséquence du rapport que les créatures ont avec Dieu comme avec leur principe et leur cause dans laquelle toutes les perfections des choses préexistent à l'état suréminent. Ce mode de communauté tient le milieu entre la pure équivocité et l'univocité absolue. Car là où il y a analogie la nature n'est pas la même comme là où il y a univocité; elle n'est pas non plus totalement différente comme là où il y a équivocité. Le mot ainsi appliqué dans deux sens désigne des rapports divers à l'égard d'une même chose. Ainsi dire de l'urine qu'elle est saine signifie qu'elle est le signe de la santé de l'animal; dire d'un remède qu'il est sain signifie qu'il est cause de cette même santé.

A la première objection on doit donc dire : Dans l'ordre des attributions l'équivoque doit sans doute être ramenée à l'univoque; mais dans l'ordre de l'action l'agent non univoque précède nécessairement l'agent univoque. Car l'agent non univoque est la cause universelle de toute l'espèce; par exemple le soleil est la cause de la génération de tous les hommes. Quant à l'agent univoque il n'est pas la cause universelle de toute l'espèce; autrement il serait sa propre cause puisqu'il est renfermé dans l'espèce; il est cause particulière à l'égard de tel individu qu'il fait participer à l'espèce. Donc la cause universelle de toute l'espèce n'est pas un agent univoque. Or la cause universelle est antérieure à la cause

particulière. Toutefois cet agent universel, bien qu'il ne soit pas univoque, n'est pas non plus complètement équivoque, car s'il l'était il ne produirait pas son semblable. Mais on peut l'appeler un agent analogue. Ainsi dans les attributions tous les univoques se ramènent à un premier principe qui n'est pas univoque, mais qui est analogue. Et ce premier principe c'est l'être.

A la seconde on doit dire que la ressemblance de la créature à Dieu est imparfaite, attendu qu'il n'y a même pas communauté de genre entre les deux termes de la ressemblance, ainsi qu'on l'a dit plus haut (4, 3).

A la troisième on doit dire que Dieu n'est pas une mesure proportionnée aux objets mesurés. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu et les créatures soient dans un même genre.

Quant aux observations qui suivent les objections et leur sont opposées, elles prouvent que les noms appliqués à Dieu et aux créatures ne sont pas pris dans un sens univoque; mais elles ne prouvent pas que ces noms soient pris dans un sens équivoque.

**Art. 6. — Les noms sont-ils appliqués aux créatures avant de l'être à Dieu?**

Les noms métaphoriques sont appliqués aux créatures avant de l'être à Dieu. Quant aux autres noms les perfections qu'ils désignent appartiennent à Dieu avant d'appartenir aux créatures; mais les noms eux-mêmes sont appliqués par nous aux créatures avant de l'être à Dieu.

**Art. 7. — Les noms qui expriment un rapport avec les créatures sont-ils appliqués à Dieu temporairement?**

Rien ne s'oppose à ce que les noms qui expriment un rapport avec les créatures soient appliqués à Dieu temporairement, non parce qu'il y a un changement en Dieu, mais parce qu'il y en a un dans la créature. Ainsi une colonne qui était à gauche d'un animal se trouve à sa droite, non parce qu'elle a changé elle-même, mais parce que l'animal s'est déplacé.

**Art. 8. — Le nom de Dieu est-il un nom de nature?**

Au point de vue étymologique le mot Dieu désigne le gouvernement auquel l'univers est soumis. Mais, dans son sens usuel, il désigne la nature divine.

**Art. 9. — Le nom de Dieu est-il communicable?**

Le nom de Dieu est en réalité incommunicable, puisqu'il désigne la nature divine. Quand on le communique à d'autres êtres, c'est ou par erreur ou par analogie.

**Art. 10. — Le mot « Dieu » est-il pris univoquement quand on l'applique à celui qui l'est par nature et à ceux qui le sont par participation ou par opinion?**

Il est pris analogiquement.

**Art. 11. — L'expression « Celui qui est » est-elle le nom propre de Dieu par excellence?**

Elle est le nom propre de Dieu par excellence, parce qu'elle ne détermine aucun mode d'être et qu'elle désigne l'océan infini de la substance.

**Art. 12. — Peut-on former des propositions affirmatives sur Dieu?**

On le peut parce que les divers concepts sous lesquels nous saisissons Dieu ont pour objet une seule et même réalité.

## QUESTION XIV

### DE LA SCIENCE DE DIEU

Après l'étude des problèmes qui ont trait à la substance divine, il s'agit d'étudier ce qui se rapporte à son opération. Et, puisqu'il y a deux sortes d'opérations, l'une qui reste dans le sujet, l'autre dont l'effet est extérieur, nous traiterons d'abord de l'intelligence et de la volonté, attendu que les actes de l'une et de l'autre restent dans le sujet qui comprend et qui veut. Nous nous occuperons ensuite de la puissance, que nous concevons comme le principe de l'opération divine en tant qu'elle produit des effets extérieurs. Et, comme l'intellection est un mode de vie, après l'étude de la science divine, il nous faudra traiter de la vie divine. Et, comme la science a pour objet le vrai, il nous faudra parler du vrai et du faux. De plus, comme le connu est dans le connaissant, et que le plan des êtres, en tant qu'il est en Dieu qui le connaît, comprend les idées, à l'étude de la science nous aurons à adjoindre l'étude des idées.

Sur la science seize questions se posent : 1<sup>o</sup> Y a-t-il en Dieu une science? 2<sup>o</sup> Dieu se connaît-il lui-même? 3<sup>o</sup> Se comprend-il! 4<sup>o</sup> Est-ce sa substance qui connaît? 5<sup>o</sup> Connaît-il les êtres

étrangers à lui? 6° A-t-il de ces êtres une connaissance distincte? 7° La science de Dieu est-elle discursive? 8° La science de Dieu est-elle la cause des êtres? 9° Dieu connaît-il ce qui n'existe pas? 10° Connaît-il les maux? 11° Connaît-il les êtres particuliers? 12° Connaît-il les êtres infinis? 13° Connaît-il les futurs contingents? 14° Connaît-il les propositions? 15° La science de Dieu varie-t-elle? 16° La science que Dieu a des êtres est-elle spéculative ou pratique?

**Art. 1. — Y a-t-il en Dieu une science?**

1° Il semble qu'il n'y a pas de science en Dieu. Car la science est une habitude qui ne convient pas à Dieu puisqu'elle tient le milieu entre la puissance et l'acte.

2° De plus, la science ayant pour objet les conclusions est une connaissance qui a sa cause en dehors d'elle, c'est-à-dire dans la connaissance des principes. Or il n'y a en Dieu rien de causé. Donc il n'y a pas de science en Dieu.

3° De plus, la science est soit universelle soit particulière. Or en Dieu il n'y a ni universel ni particulier, comme on l'a vu plus haut (3, 5). Donc il n'y a pas de science en Dieu.

Mais, à l'encontre, l'Apôtre dit (*Ro.* 11, 33) : « O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu! »

RÉPONSE. — On doit dire qu'il y a en Dieu une science très parfaite. Pour comprendre ceci il faut noter que les êtres qui connaissent, se distinguent de ceux qui ne connaissent pas en ce que ceux qui ne connaissent pas ne possèdent que leur propre forme, tandis que l'être qui connaît est apte à posséder la forme d'un autre être, attendu que l'image de l'objet connu est dans le sujet connaissant. C'est pourquoi la nature d'un être qui ne connaît pas est évidemment plus resserrée et plus limitée; tandis que la nature des êtres qui connaissent a plus d'ampleur et d'expansion. C'est pourquoi le Philosophe dit (*De l'âme*, 37) que l'âme est en quelque sorte universelle. Or ce qui resserre la forme, c'est la matière. C'est pourquoi nous avons dit plus haut que, plus les formes sont immatérielles, plus elles approchent d'une certaine infinité. Donc il est évident que l'immatérialité d'un être est la cause qui lui procure la connaissance et que son degré de connaissance est proportionné à son degré d'immatérialité. C'est pourquoi il est dit (*De l'âme*, 12, 4) que les plantes ne connaissent pas parce qu'elles sont matérielles. Le sens a le pouvoir de connaître parce qu'il est apte à recevoir des images immatérielles.



L'intelligence a un pouvoir de connaître supérieur au sens parce qu'elle est plus séparée de la matière que le sens et sans mélange avec elle, ainsi qu'il est dit dans le traité *De l'âme*, 3, 4 à 7. Donc, puisque Dieu est souverainement immatériel, il est, par voie de conséquence, souverainement capable de connaissance.

A la première objection on doit donc dire : Les perfections qui dérivent de Dieu dans les créatures existant en Dieu d'une manière suréminente ainsi qu'on l'a dit plus haut (6, 4), quand on attribue à Dieu un nom fourni par une perfection quelconque des créatures, on doit en écarter toutes les bornes que cette perfection a dans les créatures. C'est pourquoi, en Dieu, la science n'est pas une qualité ou une habitude, mais elle est substance et acte pur.

A la seconde on doit dire : Ce qui dans les créatures est morcelé et multiple, est en Dieu unique et simple, comme on l'a dit plus haut (3, 4). Chez l'homme la diversité des objets connus engendre la diversité des connaissances. La connaissance des principes constitue l'intelligence; la connaissance des conclusions constitue la science; la connaissance de la cause la plus élevée constitue la sagesse; la connaissance des choses de l'ordre pratique constitue le conseil ou la prudence. Mais Dieu connaît tous ces objets d'une connaissance unique et simple comme on le verra plus loin (art. 7). C'est pourquoi la connaissance de Dieu qui est la simplicité même peut recevoir tous ces noms pourvu que, avant de les appliquer à Dieu, on les dépouille de toute imperfection et qu'on retienne seulement l'élément de perfection désigné par eux. C'est dans ce sens qu'il est dit (*Job* 12, 13) : « En lui est la sagesse et la force; il a le conseil et l'intelligence. »

A la troisième on doit dire que la science est conforme à la nature du sujet qui connaît. Car l'objet connu est dans le sujet qui connaît conformément à la nature de ce sujet. C'est pourquoi la manière d'être de l'essence divine étant supérieure à la manière d'être des créatures, la science divine n'a pas la modalité de la science créée. Elle n'est ni universelle ni particulière, ni en habitude ni en puissance, elle est étrangère à ces modalités.

**Art. 2. — Dieu se connaît-il lui-même?**

Dieu se connaît par lui-même. En lui l'intelligence qui connaît et l'objet connu sont une seule et même chose.

**Art. 3. — Dieu se comprend-il lui-même?**

Dieu se connaît autant qu'il est connaissable et, par conséquent, il se comprend parfaitement lui-même.

**Art. 4. — Est-ce la substance divine qui connaît?**

En Dieu l'essence est l'image intelligible et il n'y a pas d'autre forme que l'existence. D'où il suit nécessairement que son essence et son existence connaissent.

**Art. 5. — Dieu connaît-il d'autres êtres que lui?**

Puisque Dieu se connaît parfaitement, il connaît toute l'étendue de son activité créatrice, il connaît donc les êtres dont il est la cause première.

**Art. 6. — Dieu connaît-il les êtres d'une connaissance distincte?**

La connaissance générale et indistincte étant une connaissance imparfaite, on doit dire que Dieu connaît chaque être avec tout ce qui le différencie des autres êtres.

**Art. 7. — La science de Dieu est-elle discursive?**

Dieu connaît les êtres simultanément et non successivement; de plus sa science ne va pas des prémisses aux conclusions. Il voit tous les êtres en lui-même comme en leur cause : sa science n'est donc pas discursive.

**Art. 8. — La science de Dieu est-elle la cause des êtres?**

La science de Dieu est, par rapport aux êtres, ce qu'est la science de l'ouvrier par rapport à ses œuvres. Or celle-ci est la cause des œuvres accomplies par l'ouvrier, puisqu'il travaille par son intelligence.

**Art. 9. — Dieu connaît-il ce qui n'existe pas?**

Dieu connaît ce qui n'existe pas en ce sens qu'il connaît tout ce que les créatures peuvent faire, penser, dire, et tout ce qu'il peut faire lui-même. Il connaît d'une science de vision tout ce qui a existé ou existera. Quand aux possibles qui n'existeront jamais il les connaît d'une science de pure intelligence.

**Art. 10. — Dieu connaît-il les maux?**

Dieu connaissant les êtres autant qu'ils sont connaissables, connaît le bien dont les êtres sont privés. Il connaît donc le mal, puisque le mal est la privation du bien.

**Art. 11. — Dieu connaît-il chaque être en particulier?**

La connaissance de chaque être en particulier est une perfection. Puisque Dieu a toutes les perfections, il a cette connaissance.

**Art. 12. — Dieu peut-il connaître les infinis ?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu ne peut pas connaître les infinis. Car l'infini, en tant que tel est inconnu, attendu que, selon ce qui est dit dans la *Physique* 3, 63, l'infini est ce qui dépasse toute quantité donnée. Augustin dit dans le même sens (*Cité de Dieu*, 12, 18) : « Tout ce qui est compréhensible est fini dans l'intelligence de celui qui comprend. » Or les infinis ne peuvent pas être finis. Donc ils ne peuvent pas être compris par la science de Dieu.

2<sup>o</sup> De plus, si l'on dit que les infinis en soi sont finis pour la science de Dieu, on objectera qu'il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être dépassé, tandis qu'il est de la nature du fini de pouvoir être dépassé, ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 3, 34. Or l'infini ne peut être dépassé ni par le fini ni par l'infini comme le prouve la *Physique*, 6, 40 à 60. Donc l'infini n'est fini ni pour le fini ni pour l'infini. Et, par conséquent, les infinis ne sont pas finis pour la science de Dieu qui est infinie!

3<sup>o</sup> De plus, la science de Dieu est la mesure de ce qui est su. Or il répugne à la nature de l'infini d'être mesuré. Donc l'infini ne peut pas être su par Dieu.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Cité de Dieu*, 12, 18) : « Bien qu'il n'existe pas de nombre possible pour les nombres infinis, l'infinité du nombre n'est cependant pas incompréhensible à celui dont la science défie tous les nombres. »

RÉPONSE. — Puisque Dieu connaît non seulement les êtres qui existent réellement, mais encore les êtres qu'il peut faire ou que la créature peut faire (voir art. 9) et que ces êtres sont infinis, il est nécessaire de dire que Dieu connaît les infinis. Et bien que la science de vision n'ait pas pour objet les infinis, comme quelques-uns le prétendent, puisqu'elle s'occupe seulement des êtres qui sont, qui ont été ou seront, puisque nous n'attribuons pas l'éternité au monde et que nous n'attribuons pas non plus une durée éternelle à la génération et au mouvement, ce qui produirait un nombre infini d'individus; néanmoins si l'on y regarde de près, on doit dire que Dieu, même

---

1. Saint Thomas entend ici par infini ce que nous appelons l'indéfini.

par la science de vision, connaît les infinis. Cela parce que Dieu connaît les pensées et les mouvements d'affection lesquels se multiplieront à l'infini, puisque l'existence des créatures raisonnables ne doit pas avoir de terme.

Ceci tient à ce que, dans tout sujet qui connaît, l'étendue de la connaissance est en rapport avec la manière d'être de la forme qui est le principe de la connaissance. L'image sensible qui est dans le sens n'est l'image que d'un seul individu; c'est pourquoi elle ne fait connaître qu'un seul individu. Mais l'image intelligible qui est dans notre intelligence représente l'espèce à laquelle des individus en nombre infini peuvent participer. C'est pourquoi notre intelligence, par l'image intelligible de l'homme, connaît en quelque sorte une infinité d'hommes. Toutefois elle ne les connaît pas comme distincts les uns des autres, mais seulement en tant qu'ils ont en commun la nature de l'espèce; ce qui vient de ce que l'image intelligible de notre intelligence ne représente pas les hommes avec leurs principes individuels, mais seulement avec les principes qui constituent l'espèce. Au contraire, l'essence divine par laquelle l'intelligence divine comprend suffit à représenter tous les êtres réels ou possibles non seulement avec les principes qui leur sont communs, mais encore avec les principes que chacun a en propre, comme on l'a vu dans l'article précédent. C'est pourquoi la science de Dieu s'étend aux infinis même en tant que distincts les uns des autres.

A la première objection on doit donc dire que la notion d'infini convient à la quantité, ainsi que le dit le Philosophe dans la *Physique*, 1, 15. Or il est de l'essence de la quantité d'avoir des parties. Donc connaître l'infini selon la manière d'être de l'infini c'est connaître les parties les unes après les autres. De cette manière l'infini ne peut être connu parce qu'il dépasse toute quantité donnée. Mais Dieu, pour connaître l'infini ou les infinis, n'a pas besoin de compter les parties les unes après les autres, car il connaît tous les êtres simultanément et non successivement, ainsi qu'on l'a dit plus haut (art. 7). Donc rien ne l'empêche de connaître les infinis.

A la seconde on doit dire que, pour dépasser un objet, il faut dépasser ses parties l'une après l'autre; et c'est pour cela que l'infini ne peut être dépassé ni par le fini ni par l'infini. Mais pour comprendre il suffit d'être adéquat, car l'objet compris est celui dont rien n'est en dehors du sujet qui comprend. C'est pourquoi il ne répugne pas à l'infini d'être compris par

l'infini. Et ainsi ce qui est infini en soi peut être dit fini pour la science de Dieu, en ce sens qu'il est compris; mais non pas en ce sens qu'il peut être dépassé.

A la troisième on doit dire que la science de Dieu est la mesure des choses, non sous le rapport quantitatif sous lequel les infinis n'ont pas de mesure, mais en tant qu'elle mesure l'essence et la vérité d'un être. Car un être possède la vérité de sa nature dans la mesure où il imite la science de Dieu, tout comme le produit de l'art doit sa perfection à sa conformité aux règles de l'art. Or s'il existait des infinis en nombre, par exemple des hommes en nombre infini, ou s'il existait des infinis en quantité continue, par exemple de l'air infini comme quelques anciens l'ont dit, néanmoins ces êtres auraient manifestement une existence déterminée et finie, attendu que leur existence serait limitée par des natures déterminées. Donc ils seraient mesurables pour la science de Dieu.

**Art. 13. — Dieu connaît-il les futurs contingents?**

1<sup>o</sup> Il semble que la science de Dieu n'a pas pour objet les futurs contingents. Car d'une cause nécessaire suit un effet nécessaire. Or la science de Dieu est la cause des êtres qu'elle connaît ainsi qu'on l'a dit plus haut (art. 8). Donc, puisqu'elle est elle-même nécessaire, il s'ensuit que les objets connus par elle sont nécessaires. Par conséquent Dieu ne connaît pas les êtres contingents.

2<sup>o</sup> De plus, quand l'antécédent d'une proposition conditionnelle est absolument nécessaire, son conséquent l'est aussi, attendu que l'antécédent est pour le conséquent ce que sont les prémisses pour la conclusion. Et de prémisses nécessaires il ne peut résulter qu'une conclusion nécessaire, ainsi qu'il est dit dans les *Derniers Analytiques*, 1, 18. Or la science de Dieu n'ayant d'autre objet que le vrai, la proposition conditionnelle suivante est vraie : Si Dieu a su que tel être contingent serait, il sera. Et l'antécédent de cette proposition conditionnelle est absolument nécessaire puisqu'il est éternel et qu'il est exprimé comme passé. Donc le conséquent est lui aussi, absolument nécessaire. Par conséquent tout ce que Dieu sait est nécessaire et la science de Dieu n'a pas pour objet les êtres contingents.

3<sup>o</sup> De plus, tout ce que Dieu sait existe nécessairement, puisque même ce que nous savons existe nécessairement et que la science de Dieu est plus certaine que la nôtre. Or aucun



futur contingent n'existe nécessairement. Donc aucun futur contingent n'est connu par Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Psaume*, 32, 15) : « Il a formé leurs cœurs à tous, il connaît toutes leurs œuvres », c'est-à-dire les œuvres des hommes. Or les œuvres des hommes sont contingentes puisqu'elles dépendent de leur libre arbitre. Donc Dieu connaît les futurs contingents.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Ainsi qu'on l'a montré plus haut (art. 9), Dieu connaît tous les êtres, non seulement ceux qui existent, mais encore ceux qui sont en son pouvoir ou au pouvoir de sa créature. Or, parmi ces êtres il y en a qui sont pour nous des futurs contingents. Donc Dieu connaît les futurs contingents.

Pour comprendre ceci il faut noter qu'un être contingent peut être considéré de deux manières. On peut le considérer en lui-même en tant qu'il existe réellement. Et ainsi il est considéré non comme futur mais comme présent, non comme indéterminé mais comme ayant une détermination unique. Pour ce motif il peut être infailliblement du domaine de la connaissance certaine, à savoir du sens de la vue, tout comme quand je vois, par exemple, Socrate assis. On peut, au contraire, considérer l'être contingent dans sa cause. Ainsi considéré il est futur et il est indéterminé puisque la cause contingente peut produire des effets opposés. A ce point de vue le contingent ne peut pas être l'objet d'une connaissance certaine. C'est pourquoi celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause, n'a de lui qu'une connaissance conjecturale. Mais Dieu ne connaît pas seulement tous les contingents dans leurs causes, il les connaît encore comme existant actuellement en eux-mêmes. Et, bien que les contingents arrivent à l'existence successivement, Dieu pourtant ne les connaît pas de cette manière qui est la nôtre, mais il les connaît simultanément. Cela parce que sa connaissance, comme son existence, est mesurée par l'éternité et que l'éternité existe tout entière simultanément, en enveloppant le temps entièrement, ainsi qu'on l'a dit plus haut (10, 2 et 4). C'est pourquoi tous les êtres qui existent dans le temps sont de toute éternité présents à Dieu, non seulement parce qu'il a présents en lui les principes des êtres, comme quelques-uns le disent, mais parce que de toute éternité son regard se porte sur tous les êtres en tant qu'ils sont en sa présence. C'est pourquoi il est manifeste que les contingents sont connus par Dieu infailliblement en tant

qu'ils sont présents au regard de Dieu, et qu'ils en sont l'objet. Pourtant, comparés à leurs causes prochaines, ils sont des futurs contingents.

A la première objection, on doit donc dire : Bien que la cause suprême soit nécessaire, un effet peut néanmoins être contingent comme ayant une cause prochaine contingente. Ainsi la germination de la plante est contingente parce que sa cause prochaine est contingente, bien que le mouvement du soleil, qui est la cause première, soit nécessaire. De même les choses connues par Dieu sont contingentes à cause de leurs causes prochaines, bien que la science de Dieu qui est la cause première soit nécessaire.

A la seconde on doit dire : Selon quelques-uns cet antécédent : « Dieu a su que tel effet contingent existerait » n'est pas nécessaire mais contingent, parce que bien qu'énoncé au passé il exprime un rapport avec l'avenir. Mais cette raison ne lui enlève pas son caractère de nécessité, attendu que ce qui a été en rapport avec le futur ne peut pas ne pas y avoir été, même si la réalisation du futur n'a pas eu lieu. Selon d'autres, cet antécédent est contingent parce qu'il est composé de nécessaire et de contingent, comme est contingente cette assertion : « Socrate est un homme blanc ». Mais ceci non plus n'a pas de valeur. Car quand on dit : « Dieu a su que tel effet contingent existerait », le contingent n'est pas la partie principale de la proposition, il n'est que le sujet du verbe. C'est pourquoi sa contingence ou sa nécessité ne contribuent en rien à rendre la proposition nécessaire ou contingente, à la rendre vraie ou fausse. Par exemple, si je dis qu'un homme est un âne, il est vrai que j'ai dit cela, tout autant que si je dis que Socrate court, ou que Dieu existe. Il en est de même pour le nécessaire et le contingent. C'est pourquoi on doit dire que l'antécédent est absolument nécessaire. Toutefois il ne s'ensuit pas, comme quelques-uns le prétendent, que le conséquent soit absolument nécessaire, parce que l'antécédent est la cause éloignée du conséquent qui est contingent en vertu de sa cause prochaine. Ceci est sans valeur. Car fausse serait la proposition conditionnelle dont l'antécédent serait la cause éloignée nécessaire et dont le conséquent serait un effet contingent; par exemple si je disais : « Si le soleil se meut l'herbe poussera. »

C'est pourquoi on doit procéder autrement et dire ceci : Lorsque l'antécédent traite d'une chose qui se rapporte à un acte de l'âme, le conséquent doit être compris non tel qu'il est

en lui-même mais tel qu'il est dans l'âme. Car autre chose est l'existence d'un être en lui-même, autre chose son existence dans l'âme. Par exemple si je dis : « Si une chose est comprise par l'âme elle est immatérielle », il faut entendre que ce qui est immatériel en cette chose, c'est l'existence qu'elle a dans l'intelligence et non l'existence qu'elle a en elle-même. De même si je dis : « Si Dieu a su une chose, cette chose sera » le conséquent doit être entendu en tant qu'il est objet de la science divine, c'est-à-dire en tant qu'il est en sa présence. C'est dans ce sens qu'il est nécessaire comme l'est l'antécédent. Parce que selon ce qui est dit dans le livre *De l'Interprétation*, 1,6 : « Ce qui existe ne peut pas ne pas exister tant qu'il existe. »

A la troisième on doit dire : Les êtres qui sont réalisés dans le temps sont connus par nous successivement dans le temps; mais Dieu les connaît dans son éternité qui est au-dessus du temps. C'est pourquoi les futurs contingents ne peuvent pas être certains pour nous qui les connaissons comme tels; ils ne peuvent être certains que pour Dieu qui connaît les choses dans son éternité laquelle est au-dessus du temps. Ainsi celui qui marche dans un chemin ne voit pas ceux qui le suivent; mais celui qui d'une hauteur embrasse du regard tout le chemin, voit simultanément tous ceux qui marchent dans le chemin. C'est pourquoi ce que nous savons est, même considéré en soi, nécessaire, parce que nous ne pouvons pas connaître les futurs contingents. Mais les choses connues par Dieu ne sont nécessaires que comme objets de la science divine, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article. Elles ne le sont pas quand on les considère objectivement c'est-à-dire dans leurs causes immédiates. C'est pourquoi cette proposition : « Tout ce qui est connu par Dieu est nécessairement », donne lieu à une distinction. On peut l'entendre de la chose affirmée ou de l'affirmation elle-même.

Appliquée à la chose elle est prise dans le sens divisé et elle est fausse, car elle signifie que tout ce qui est connu par Dieu est nécessaire. Appliquée à l'affirmation elle est prise dans le sens composé et elle est vraie, car elle signifie : « Cette proposition, par laquelle on dit que ce que Dieu connaît existe, est nécessaire. Pourtant quelques-uns font instance et disent que cette distinction a lieu dans les formes qui peuvent être séparées de leur sujet. Par exemple, si je dis que le blanc peut être noir, cette assertion appliquée à la proposition est fausse; mais, appliquée à la chose, elle est vraie. Car un objet blanc

peut être noir, mais il est impossible que le blanc soit noir. Mais, ajoute l'instance, la susdite distinction n'a pas lieu dans les formes inséparables de leur sujet : par exemple si je dis qu'un corbeau noir peut être blanc, cette assertion est fausse dans les deux sens. Or ce qui est su par Dieu est inséparable de la réalité, parce que ce qui est su par Dieu ne peut pas ne pas être su. — Mais cette instance n'aurait de valeur que si le fait d'être su impliquait une disposition inhérente au sujet. Or il n'implique que l'acte du sujet qui sait. Par conséquent la chose sue, même si elle est toujours sue, peut posséder dans son existence réelle une attribution qui ne lui convient pas en tant qu'elle est objet de connaissance. Ainsi la pierre considérée en elle-même est matérielle, mais elle ne l'est plus quand elle est prise comme objet de connaissance intellectuelle.

**Art. 14. — Dieu connaît-il les propositions?**

Les propositions étant les produits de nos pensées, Dieu qui connaît toutes nos pensées connaît nécessairement toutes les propositions.

**Art. 15. — La science de Dieu est-elle susceptible de varier?**

La substance divine étant absolument immuable, la science de Dieu qui est cette substance ne peut éprouver la moindre variation.

**Art. 16. — Dieu a-t-il des choses une science spéculative?**

Dieu a la science spéculative de tous les êtres. Il a de plus la science pratique des êtres qui ont été ou qui seront réalisés dans le cours du temps. Il n'a que la science spéculative des êtres qui ne seront jamais réalisés. Quant au mal il en a la science pratique en ce sens qu'il le permet ou qu'il l'empêche ou qu'il le fait servir au bien.

## QUESTION XV

### DES IDÉES

Après l'étude de la science de Dieu il nous reste à traiter des idées. Sur ce sujet trois questions se posent : 1<sup>o</sup> Y a-t-il des idées? 2<sup>o</sup> Sont-elles multiples ou bien n'y a-t-il qu'une seule idée? 3<sup>o</sup> Y a-t-il autant d'idées que de choses connues par Dieu?

## Art. 1. — Y a-t-il des idées?

1<sup>o</sup> Il semble qu'il n'y a pas d'idées. Car Denys dit (*Des noms divins*, 7, 3) que Dieu ne connaît pas les êtres par une idée. Or les idées n'ont d'autre destination que d'être des moyens de connaissance. Donc il n'y a pas d'idées.

2<sup>o</sup> De plus, Dieu connaît tous les êtres en lui-même, ainsi qu'on l'a dit plus haut (14, 5). Or il ne se connaît pas par une idée. Donc ce n'est pas non plus par une idée qu'il connaît les autres êtres.

3<sup>o</sup> De plus, l'idée est considérée comme un principe de connaissance et d'opération. Or l'essence divine est un principe suffisant de connaissance et d'opération. Donc il n'est pas nécessaire de supposer des idées.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Des Quatre-vingt-trois questions*, 46 :) « Telle est la puissance des idées que personne ne peut être sage s'il ne connaît les idées. »

RÉPONSE. — Il est nécessaire d'attribuer à l'esprit divin des idées. Car le mot grec *idéa* répond au mot latin *forma*. C'est pourquoi on entend par idées des formes de certaines choses existant en dehors des choses mêmes. Or la forme d'une chose existant en dehors d'elle a deux destinations possibles. Elle peut être l'exemplaire de la chose dont on dit qu'elle est la forme; elle peut aussi être le principe de la connaissance de cette chose puisque les formes des êtres connaissables sont dans le sujet qui connaît.

Or, à ces deux points de vue, il est nécessaire qu'il y ait des idées. Voici la preuve. Pour tous les êtres qui ne sont pas engendrés fortuitement, il existe nécessairement une forme qui est le but de la génération. Et l'agent ne peut agir en vue d'une forme qu'autant qu'il possède en lui-même l'image de cette forme. Ceci a lieu de deux manières. Dans certains agents c'est la nature même de l'agent qui est la forme préexistante de l'être qui doit être réalisé. Ceci arrive quand le principe de l'action est la nature : par exemple quand l'homme engendre un homme et que le feu engendre du feu. Mais, quand le principe de l'action est l'intelligence, la forme est d'ordre intelligible. C'est ainsi que l'image de la maison préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et cette forme peut être appelée l'idée de la maison : car l'ouvrier se propose de faire une maison qui ressemble à la forme qu'il a dans l'esprit. Donc, puisque le monde a été fait non fortuitement mais par Dieu qui a opéré par son intelligence, ainsi qu'on le verra plus loin (46, 6), il



existe nécessairement dans l'esprit divin une forme à l'image de laquelle le monde a été fait. Et c'est en cela que consiste l'idée.

A la première objection on doit donc dire que Dieu ne connaît pas les choses par une idée existant en dehors de lui. C'est pourquoi Aristote (*Métaphysique*, 3, 10) rejette la théorie des idées de Platon d'après laquelle les idées avaient une existence indépendante et n'existaient pas dans l'intelligence.

A la seconde, on doit dire : C'est bien par son essence que Dieu se connaît lui-même ainsi que les autres êtres. Mais son essence, qui a été le principe par lequel il a produit les autres êtres, n'a pas été le principe par lequel il s'est produit lui-même. C'est pourquoi elle remplit le rôle d'idée à l'égard des autres êtres, mais non à l'égard de Dieu lui-même.

A la troisième on doit dire que Dieu est par son essence la ressemblance de tous les êtres. C'est pourquoi en Dieu l'idée n'est pas autre chose que l'essence de Dieu.

#### **Art. 2. — Y a-t-il plusieurs idées?**

Dieu ayant créé le monde par son intelligence, a nécessairement en lui le plan des choses; d'où il suit qu'il a plusieurs idées en lui.

#### **Art. 3. — Dieu a-t-il les idées de toutes les choses qu'il connaît?**

Dieu a en lui les idées de tous les êtres, puisque le plan de chaque être est dans son intelligence et que ce plan c'est l'idée.

### **QUESTION XVI**

#### **DE LA VÉRITÉ**

Puisque la science du vrai vient après l'étude de la science de Dieu, on doit traiter de la vérité. Sur ce sujet huit questions se posent : 1<sup>o</sup> La vérité existe-t-elle dans l'être ou seulement dans l'intelligence? 2<sup>o</sup> Existe-t-elle seulement dans l'intelligence qui compose et qui divise? 3<sup>o</sup> Rapport du vrai avec l'être. 4<sup>o</sup> Rapport du vrai avec le bien. 5<sup>o</sup> Dieu est-il la vérité? 6<sup>o</sup> Est-ce la même vérité qui rend vrais tous les êtres, ou bien y a-t-il plusieurs vérités? 7<sup>o</sup> Eternité de la vérité. 8<sup>o</sup> Son incommutabilité.

**Art. 1. — La vérité n'existe-t-elle que dans l'intelligence?**

Le terme de la connaissance, c'est-à-dire le vrai, est dans l'intelligence. Toutefois la vérité va par dérivation de l'intelligence à l'être connu qui reçoit le nom de vrai à cause de son rapport avec l'intelligence.

**Art. 2. — La vérité n'existe-t-elle que dans l'intelligence qui compose et qui divise?**

La vérité étant la conformité de l'intelligence avec l'objet connu, l'intelligence est dans le vrai quand elle est conforme à l'objet; mais elle ne connaît le vrai que lorsqu'elle connaît cette conformité. Or ceci n'existe que lorsque l'intelligence compose et divise, c'est-à-dire lorsqu'elle forme un jugement.

**Art. 3. — Le vrai est-il identique à l'être?**

Le vrai étant l'être considéré dans son rapport avec l'intelligence ajoute à l'être cette idée de rapport avec l'intelligence.

**Art. 4. — Au point de vue de notre raison le bien est-il antérieur au vrai?**

La connaissance précédant chez nous le désir, le vrai qui est l'objet de la connaissance est antérieur au bien objet du désir.

**Art. 5. — Dieu est-il la vérité?**

Dieu étant lui-même son existence et son intelligence est nécessairement la souveraine et première vérité, puisque la vérité est la conformité de l'intelligence avec l'objet connu.

**Art. 6. — Est-ce une seule et même vérité qui rend vrais tous les êtres?**

Si l'on considère la vérité dans l'intelligence où elle a son premier siège, il y a autant de vérités que d'intelligences et autant de vérités dans une seule intelligence qu'il y a d'objets connus par elle. Mais si l'on considère la vérité dans les êtres, tous les êtres sont vrais en vertu d'une vérité première et unique à laquelle ils sont conformes selon le degré d'être qu'ils possèdent. Cette vérité c'est celle de l'intelligence divine d'après laquelle tous les êtres sont vrais.

**Art. 7. — La vérité créée est-elle éternelle?**

La vérité étant dans l'intelligence il n'y aurait pas de vérité éternelle s'il n'y avait pas d'intelligence éternelle et, comme il n'y a que l'intelligence divine qui soit éternelle, c'est en elle seule que la vérité possède l'éternité.

**Art. 8. — La vérité est-elle immuable?**

Dans l'intelligence divine la vérité est immuable. Dans notre intelligence elle est sujette au changement, en tant que notre intelligence passe de la vérité à l'erreur.

## QUESTION XVII

## DE LA FAUSSETÉ

Vient ensuite l'étude de la fausseté. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> Y a-t-il de la fausseté dans les êtres? 2<sup>o</sup> Y a-t-il de la fausseté dans le sens? 3<sup>o</sup> Y a-t-il de la fausseté dans l'intelligence? 4<sup>o</sup> Opposition du vrai et du faux.

**Art. 1. — Y a-t-il de la fausseté dans les êtres?**

Les choses qui dépendent de Dieu ne peuvent pas être fausses si nous les considérons dans leur rapport avec l'intelligence divine. Considérées dans leur rapport avec notre intelligence les choses peuvent être appelées fausses soit parce qu'on les énonce d'une manière erronée, soit parce qu'elles sont pour nous des causes d'erreur.

**Art. 2. — Y a-t-il de la fausseté dans le sens?**

1<sup>o</sup> Il semble qu'il n'y a pas de fausseté dans le sens. Car Augustin dit (*De la vraie religion*, 33) : « Si tous les sens du corps nous informent des impressions qu'ils éprouvent, je ne vois pas ce qu'on peut exiger d'eux en plus. » De ces paroles il semble résulter que nous ne sommes pas trompés par les sens. Par conséquent il n'y a pas de fausseté dans le sens.

2<sup>o</sup> De plus, le Philosophe dit (*Métaph.*, 4, 24) que la fausseté n'est pas dans le sens mais dans l'imagination.

3<sup>o</sup> De plus, il n'y a ni vrai ni faux dans les choses complexes, mais seulement dans les choses complexes. Or ce n'est pas le sens qui compose et qui divise. Donc il n'y a pas de fausseté dans le sens.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Soliloques*, 2, 6) : « Tous nos sens nous trompent par leurs images flatteuses.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : La fausseté ne se trouve dans le sens que dans la mesure où la vérité s'y trouve elle-même. Or le sens ne possède pas la vérité au point d'être en mesure de la connaître; ce qu'il possède de la vérité consiste en ce qu'il perçoit exactement les choses sensibles, ainsi qu'on l'a dit plus haut (16, 2). Et ceci tient à ce qu'il perçoit les choses telles qu'elles sont. C'est pourquoi il arrive au sens d'être dans le faux lorsqu'il perçoit ou juge les objets autrement qu'ils ne sont.

Ce qui fait que le sens est apte à connaître les choses, c'est qu'il a en lui une image des choses. Or l'image d'une chose peut être dans le sens de trois manières. Elle peut y être à la fois directement et en y occupant la première place; c'est ainsi que dans la vue se trouve l'image des couleurs et des autres sensibles qui lui sont propres. Elle peut y être directement mais sans occuper la première place : c'est ainsi que dans la vue se trouve l'image de la figure, de la grandeur et des autres sensibles qui lui sont communs avec d'autres sens. Enfin, elle peut y être non à la première place ou directement mais par accident : c'est ainsi que l'image de l'homme, non en tant qu'homme mais en tant que tel objet coloré se trouve être un homme, est dans la vue.

C'est pourquoi, à l'égard des sensibles qui lui sont propres, le sens n'a pas de fausse connaissance si ce n'est par accident et dans des cas exceptionnels, à savoir quand, par suite de l'indisposition de l'organe, il ne reçoit pas la forme sensible. Toutes les facultés passives sont dans le même cas et, par suite de leur indisposition, elles reçoivent d'une manière défectueuse l'impression des agents : de là vient que pour les malades, par suite du mauvais état de leur langue, les choses douces paraissent amères. Quant aux sensibles communs et par accident, ils peuvent être l'objet d'un faux jugement, même quand le sens est bien disposé, par ce que le sens ne se rapporte pas à eux directement mais par accident ou par voie de conséquence, en tant qu'il est en rapport avec d'autres sensibles.

A la première objection on doit donc dire que c'est l'impression éprouvée par le sens qui fait la sensation. C'est pourquoi, les sens nous rapportant les impressions qu'ils éprouvent, nous ne nous trompons pas dans le jugement par lequel nous déclarons que nous éprouvons telle impression. Mais, comme le

sens est parfois impressionné d'une manière qui n'est pas conforme à l'objet, il s'ensuit qu'il nous présente parfois l'objet autrement qu'il n'est. Nous sommes alors trompés par le sens en ce qui concerne l'objet, non en ce qui concerne la sensation elle-même.

A la seconde on doit dire ceci : Ce qui permet de dire que la fausseté n'est pas dans le sens, c'est que le sens ne se trompe pas sur son objet propre. C'est pourquoi une autre version traduit le texte en question comme il suit : « Le sens ne trompe pas à l'égard de son objet propre. » On attribue la fausseté à l'imagination parce qu'elle représente l'objet même absent. Et quand on prend l'image de l'objet pour l'objet lui-même, on fait erreur. C'est pourquoi le Philosophe (*Métaph.*, 5, 34) dit que les ombres, les peintures, les songes sont des faussetés par ce que les objets dont ils offrent l'image n'existent pas.

A la troisième on doit dire : Cet argument prouve que la fausseté n'est pas dans le sens comme dans le sujet qui connaît le vrai et le faux.

### **Art. 3. — La fausseté est-elle dans l'intelligence?**

L'intelligence ayant pour objet l'image de l'essence de l'objet ne se trompe pas sur cette essence, pas plus que le sens ne se trompe sur les sensibles qui lui sont propres. Mais elle peut se tromper quand elle compose et qu'elle divise, parce qu'elle peut attribuer à un objet dont elle saisit l'essence quelque chose qui ne découle pas de cette essence ou qui lui est contraire.

### **Art. 4. — Le vrai et le faux sont-ils contraires?**

Entre le vrai et le faux il n'y a pas seulement la différence qui existe entre l'affirmation et la négation; il y a entre eux l'opposition qui existe entre les contraires.

## **QUESTION XVIII**

### **DE LA VIE DIVINE**

Comprendre étant la propriété des êtres vivants, après l'étude de la science et de l'intelligence de Dieu, on doit traiter de sa vie. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> Quels sont les êtres qui vivent? 2<sup>o</sup> Qu'est-ce que la vie? 3<sup>o</sup> La vie convient-elle à Dieu? 4<sup>o</sup> Tout ce qui est en Dieu est-il vie?



**Art. 1. — Tous les êtres de la nature ont-ils la vie?**

1<sup>o</sup> Il semble que tous les êtres de la nature sont vivants. Car le Philosophe dit (*Physique*, 8, 1) que le mouvement est une certaine vie qui se trouve naturellement dans tous les êtres. Or tous les êtres de la nature participent au mouvement. Donc tous les êtres de la nature participent à la vie.

2<sup>o</sup> De plus, on dit que les plantes ont la vie parce qu'elles ont en elles un mouvement de croissance et de décroissance. Or le mouvement local est supérieur au mouvement de croissance et de décroissance, et il lui est naturellement antérieur, comme le prouve la *Physique*, 8, 56-57. Donc, puisque tous les corps de la nature ont un principe de mouvement local, il semble que tous les corps de la nature vivent.

3<sup>o</sup> De plus, parmi les corps de la nature les éléments sont les plus imparfaits. Or on leur reconnaît la vie, car on parle d'eaux vives. Donc à plus forte raison les autres corps de la nature ont-ils la vie.

Mais, à l'encontre, Denys dit (*Des noms divins*, 6) que les plantes sont au dernier degré de la vie; d'où l'on peut déduire qu'il n'y a pas de vie au-dessous d'elles. Or les corps inanimés sont au-dessous des plantes. Donc ils ne vivent pas.

RÉPONSE. — C'est en partant des êtres qui ont manifestement la vie que nous pouvons savoir quels sont ceux qui vivent et quels sont ceux qui ne vivent pas. Or les animaux ont manifestement la vie. Car il est dit dans le livre *Des végétaux* (1, 1) que la vie est manifeste chez les animaux. C'est pourquoi, pour distinguer les êtres vivants de ceux qui ne le sont pas, il faut examiner le phénomène en vertu duquel nous attribuons la vie aux animaux. Or ce phénomène est celui par lequel la vie se manifeste tout d'abord et qui persiste jusqu'à la disparition de la vie.

Or nous disons qu'un animal vit dès que nous constatons en lui un mouvement dont il est lui-même le principe, et nous jugeons qu'il a la vie aussi longtemps que ce mouvement apparaît en lui. Quand il ne se meut plus lui-même et qu'il est mû par un autre, alors nous disons que l'animal est mort par la cessation de la vie. Il est donc évident que les êtres vivants, dans le sens propre du terme, sont ceux qui se meuvent eux-mêmes par une certaine espèce de mouvement, soit que l'on prenne le mouvement dans le sens propre, en tant qu'il est l'acte d'un être imparfait, c'est-à-dire d'un être en puissance; soit qu'on le prenne dans un sens général pour désigner l'acte

de l'être parfait comme on donne le nom de mouvement à l'acte de comprendre et à la sensation, selon ce qui est dit dans le livre *De l'âme*, 3, 28 et 1, 118. Par conséquent on appelle vivants les êtres qui se mettent eux-mêmes en mouvement ou en opération. Quant aux êtres dont la nature n'est pas de se mettre eux-mêmes en mouvement ou en opération, on ne peut leur donner le nom de vivants que par analogie.

A la première objection on doit donc dire ceci : Ce texte du Philosophe peut s'entendre, soit du premier mouvement, c'est-à-dire du mouvement des corps célestes, soit du mouvement vulgaire. Dans l'une et l'autre hypothèse le mouvement est une sorte de vie des corps de la nature par métaphore mais non dans le sens propre du mot. Le mouvement du ciel, en effet, est dans l'univers corporel ce qu'est dans l'animal le mouvement du cœur qui maintient la vie. De même tout mouvement corporel qui a lieu dans le monde de la nature est une image du travail de la vie. C'est pourquoi, si l'univers corporel tout entier était un animal et si ce mouvement avait un principe intérieur comme quelques-uns l'ont dit, il serait la vie de tous les corps de la nature.

A la seconde on doit dire ceci : Le mouvement n'appartient aux corps graves et légers qu'autant qu'ils sont hors de leur état naturel, c'est-à-dire hors du lieu qui leur est propre; car lorsqu'ils sont dans leur lieu propre et naturel ils se tiennent en repos. Au contraire, les plantes et les autres êtres vivants se meuvent d'un mouvement vital parce qu'ils sont dans leur état naturel et non parce qu'ils s'efforcent d'y arriver ou de s'en éloigner; bien plus, se désister de ce mouvement, c'est pour eux sortir de leur état naturel. En outre les corps graves et légers sont mus par un moteur étranger qui, en les engendrant, leur donne la forme ou qui écarte l'obstacle, selon ce qui est dit dans la *Physique*, 8, 12. Par conséquent ils ne se meuvent pas eux-mêmes comme les corps vivants.

A la troisième on doit dire qu'on appelle eaux vives celles qui coulent sans s'arrêter. On appelle, au contraire, eaux mortes celles qui sont stagnantes et qui n'appartiennent pas à un courant : telles les eaux des citernes et des mares. Mais ceci est dit par métaphore parce que, quand elles sont en mouvement, elles offrent l'image de la vie. Néanmoins elles n'ont pas vraiment la vie, parce qu'elles ne tiennent pas d'elles-mêmes leur mouvement mais de la cause qui les engendre, comme c'est le cas pour le mouvement des autres corps graves et légers.

**Art. 2. — La vie est-elle une opération?**

Vivre c'est exister dans telle nature. Parfois néanmoins le mot *vie* est pris dans un sens impropre pour désigner les opérations de la vie.

**Art. 3. — La vie convient-elle à Dieu?**

L'être vivant étant celui qui a en lui-même son principe d'action. Dieu, dont aucun acte n'est déterminé par une cause extérieure, possède la vie au souverain degré.

**Art. 4. — Tous les êtres sont-ils vie en Dieu?**

La vie de Dieu consistant dans l'intelligence et l'intelligence étant en Dieu identique à l'objet qu'elle connaît ainsi qu'à l'acte qu'elle produit, tout ce qui est en Dieu à l'état d'objet connu est la vie de Dieu.

## QUESTION XIX

## DE LA VOLONTÉ DE DIEU

Après avoir étudié ce qui concerne la science divine on doit étudier ce qui concerne la volonté divine. On traitera d'abord de la volonté elle-même; ensuite de ce qui se rapporte directement à la volonté; enfin de ce qui concerne l'intelligence dans ses rapports avec la volonté.

Sur la volonté elle-même douze questions se posent : 1<sup>o</sup> Y a-t-il en Dieu une volonté? 2<sup>o</sup> Dieu veut-il autre chose que lui-même? 3<sup>o</sup> Dieu veut-il nécessairement ce qu'il veut? 4<sup>o</sup> La volonté de Dieu est-elle la cause des êtres? 5<sup>o</sup> Peut-on assigner une cause à la volonté divine? 6<sup>o</sup> La volonté de Dieu est-elle accomplie? 7<sup>o</sup> La volonté de Dieu est-elle variable? 8<sup>o</sup> La volonté de Dieu rend-elle nécessaires les choses qu'elle veut? 9<sup>o</sup> Dieu veut-il le mal? 10<sup>o</sup> Dieu a-t-il le libre arbitre? 11<sup>o</sup> Faut-il distinguer en Dieu une volonté de signe? 12<sup>o</sup> Est-il convenable de distinguer cinq signes au sujet de la volonté divine?

**Art. 1. — Y a-t-il en Dieu une volonté?**

La volonté accompagnant nécessairement l'intelligence, Dieu qui a l'intelligence a la volonté. Et, comme l'intelligence de Dieu est son être, ainsi la volonté de Dieu est l'être de Dieu.

**Art. 2. — Dieu veut-il des êtres autres que lui-même?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu ne veut pas des êtres autres que lui-même. Car le vouloir de Dieu c'est l'être de Dieu. Or Dieu n'est pas un être autre que lui-même. Donc il ne veut pas de l'être autre que lui-même.

2<sup>o</sup> De plus, l'objet voulu meut le sujet qui veut comme le désirable meut le désir, ainsi qu'il est dit dans le livre *De l'âme*, 3, 54. Donc, si Dieu veut de l'être autre que lui-même, sa volonté sera mue par de l'être autre que lui, ce qui est impossible.

3<sup>o</sup> De plus, l'objet voulu suffit au sujet qui veut, et celui-ci ne cherche rien de plus. Or Dieu a un objet suffisant dans sa bonté, et sa volonté est rassasiée par cette bonté. Donc Dieu ne veut rien en dehors de lui-même.

4<sup>o</sup> De plus, il y a autant d'actes de volonté que d'objets voulus. Donc si Dieu se veut lui-même et des êtres autres que lui, il s'ensuit que l'acte de sa volonté est multiple. Par conséquent multiple aussi est son être qui est son acte de volonté. Or ceci est impossible. Donc il ne veut pas des êtres autres que lui.

Mais, à l'encontre, l'Apôtre dit (1 *Thess.*, 4, 3) : « Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification. »

RÉPONSE. — On doit dire que Dieu ne se veut pas seulement lui-même, mais qu'il veut aussi des êtres autres que lui. C'est ce que montre la comparaison faite plus haut. Car les êtres de la nature n'ont pas seulement une inclination naturelle pour leur propre bien, inclination qui fait qu'ils tendent à l'acquérir quand ils ne l'ont pas, et qu'ils se reposent en lui quand ils l'ont; ils ont encore une inclination à répandre leur propre bien sur d'autres êtres dans la mesure du possible. C'est pourquoy nous voyons que tout agent, quand il est en acte et parfait, reproduit son semblable. C'est pourquoi aussi il est de l'essence de la volonté qu'un être communique à d'autres dans la mesure du possible le bien qu'il a. Cela appartient surtout à la volonté divine d'où dérive par une certaine ressemblance toute perfection. C'est pourquoi si les êtres de la nature, quand ils sont dans leur plénitude, communiquent leur bien à d'autres êtres, à plus forte raison appartient-il à la volonté divine de communiquer par ressemblance son bien à d'autres êtres dans la mesure du possible. Elle se veut donc elle-même et elle veut d'autres êtres. Elle se veut comme fin; elle veut les autres êtres pour les rapporter à cette fin, car il est digne

de la bonté divine de se donner en partage à d'autres êtres.

A la première objection on doit donc dire : Bien que le vouloir de Dieu soit en réalité son être lui-même, il en diffère néanmoins pour notre raison, selon notre manière de comprendre et de nous exprimer comme cela résulte de ce qui a été dit plus haut (13, 4). Car, quand je dis que Dieu est, je ne mets pas Dieu en rapport avec un autre être comme quand je dis que Dieu veut. C'est pourquoi, bien que Dieu ne soit pas un être autre que lui-même, il veut néanmoins de l'être autre que lui-même.

A la seconde on doit dire : Dans les choses que nous voulons pour une fin, c'est la fin qui est entièrement notre motif de vouloir et c'est elle qui meut la volonté. Et cela est surtout évident pour les choses que nous voulons uniquement à cause de la fin. Car celui qui prend une potion amère ne veut en elle rien autre chose que la santé, et c'est cela seulement qui meut sa volonté. Mais il n'en est pas de même de celui qui prend une potion douce, car celle-là on peut la vouloir non seulement pour la santé mais aussi pour elle-même. C'est pourquoi Dieu ne voulant les êtres autres que lui qu'à cause de la fin qui est sa bonté ainsi qu'on l'a dit (art. 1), sa volonté est mue par sa seule bonté et non par quelque chose d'étranger. Par conséquent, de même qu'il comprend les êtres autres que lui en comprenant son essence, de même il veut les êtres autres que lui en voulant sa bonté.

A la troisième on doit dire : De ce que la bonté de Dieu suffit à sa volonté, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse vouloir rien autre chose. Ce qui s'ensuit, c'est que sa bonté est le seul motif pour lequel il veut autre chose. C'est ainsi que l'intelligence divine, tout en étant parfaite par la connaissance de l'essence divine, connaît néanmoins en elle les autres êtres.

A la quatrième on doit dire : De même que l'intellection divine est une parce qu'elle comprend beaucoup d'êtres par un principe unique, de même le vouloir divin est un et simple, parce qu'il veut beaucoup d'êtres pour un motif unique qui est sa bonté.

**Art. 3. — Dieu veut-il nécessairement tout ce qu'il veut?**

La bonté de Dieu étant parfaite et pouvant exister sans les autres êtres puisqu'elle ne peut recevoir des autres êtres aucun accroissement de perfection, il s'ensuit que Dieu ne veut pas nécessairement, dans le sens absolu du mot, les



êtres autres que lui. Toutefois il y a dans son vouloir une nécessité hypothétique. Car étant donné qu'il veut, il ne peut pas ne pas vouloir puisque sa volonté est immuable.

**Art. 4. — La volonté divine est-elle la cause des êtres?**

L'intellection divine étant l'être divin lui-même, les effets sont en Dieu à l'état intelligible et ils procèdent de lui par voie d'intelligence et, par conséquent, par voie de volonté. Car le désir de réaliser ce qui a été conçu par l'intelligence est l'œuvre de la volonté. Donc la volonté de Dieu est la cause des êtres.

**Art. 5. — Peut-on assigner une cause à la volonté divine?**

La volonté de la fin est la cause de la volonté des moyens quand l'acte par lequel on veut la fin diffère de l'acte par lequel on veut les moyens; mais quand on veut par un seul acte la fin et les moyens, alors la volonté de la fin n'est plus la cause de la volonté des moyens, car autrement cet acte serait sa propre cause. Or Dieu veut par un seul acte tous les êtres dans sa bonté. Donc pour lui la volonté de la fin n'est pas la cause de la volonté des moyens.

**Art. 6. — La volonté de Dieu est-elle toujours accomplie?**

1<sup>o</sup> Il semble que la volonté de Dieu n'est pas toujours accomplie. Car l'Apôtre dit (I *Tim.* 2, 4) : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. » Or les choses ne se passent pas ainsi. Donc la volonté de Dieu n'est pas toujours accomplie.

2<sup>o</sup> De plus, la volonté a avec le bien le rapport que la science a avec le vrai. Or Dieu sait tout ce qui est vrai. Donc il veut tout ce qui est bon. Or tout ce qui est bon n'est pas réalisé; car il y a beaucoup de choses bonnes qui pourraient être et qui ne sont pas. Donc la volonté de Dieu n'est pas toujours accomplie.

3<sup>o</sup> De plus, la volonté de Dieu, en qualité de cause première, n'exclut pas les causes secondes, comme on l'a dit dans l'article précédent. Or l'effet de la cause première peut être empêché par l'imperfection de la cause seconde : par exemple l'effet de la faculté motrice peut être empêché par la faiblesse de la jambe. Donc l'effet de la volonté divine peut être empêché par l'imperfection des causes secondes. Par conséquent la volonté de Dieu n'est pas toujours accomplie.

Mais, à l'encontre, il est dit (Ps., 113, 13) : « Tout ce que Dieu a voulu, il l'a fait. »

RÉPONSE. — On doit dire que la volonté de Dieu est nécessairement accomplie. Pour comprendre ceci il faut noter que l'effet étant, quant à sa forme, semblable à l'agent qui l'a produit, il en est des causes efficientes comme des causes formelles. Or, dans le domaine des formes, un être peut être privé d'une forme particulière, mais il ne peut pas être privé de la forme universelle. Car un être peut n'être ni homme ni vivant, mais il est impossible à un être de ne pas avoir l'être. C'est pourquoi il faut que ceci soit aussi dans les causes efficientes. Car un effet peut être produit en dehors d'une cause efficiente particulière; mais il ne peut être étranger à la cause universelle dans laquelle toutes les causes particulières sont englobées. Si une cause particulière ne produit pas son effet, cela vient de ce qu'elle est empêchée par une autre cause particulière qui est sous la dépendance de la cause universelle. C'est pourquoi un effet ne peut échapper à la dépendance de la cause universelle. Ceci est évident dans les choses corporelles. Car une étoile peut être empêchée de produire son effet; mais l'effet résultant de cet obstacle est nécessairement ramené par les causes intermédiaires à la puissance universelle du premier ciel. Donc, puisque la volonté de Dieu est la cause universelle de tous les êtres, il est impossible que la divine volonté n'obtienne pas son effet. C'est pourquoi ce qui, à un certain point de vue, semble échapper à la volonté divine, tombe sous son empire à un autre point de vue. Ainsi le pécheur qui, en péchant, fait ce qu'il peut pour se soustraire à la volonté divine, est soumis à la volonté divine quand il est puni par sa justice.

A la première objection on doit donc dire que le texte de l'Apôtre d'après lequel Dieu veut le salut de tous les hommes, peut être compris de trois manières. D'abord on peut y voir une expression commode pour dire que Dieu veut sauver tous les hommes qui sont sauvés, non qu'il veuille le salut de tous les hommes, mais en ce sens que tous ceux qui sont sauvés le sont par sa volonté : c'est ce que dit Augustin dans le livre *De la prédestination des saints*, 1, 8 et dans l'*Enchiridion*, 103. On peut, en second lieu, l'appliquer aux genres des individus mais non aux individus des genres. Ainsi entendu il signifie que Dieu veut qu'il y ait des élus dans toutes les catégories de l'humanité, c'est-à-dire parmi les hommes, parmi les femmes, parmi les Juifs, parmi les païens, parmi les petits, parmi les

grands; mais non que tous les individus de chaque catégorie soient sauvés. En troisième lieu le Damascène (*De la foi orthodoxe*, 2, 29) entend ce texte de la volonté antécédente mais non de la volonté conséquente. Toutefois, cette distinction s'applique non à la volonté divine elle-même dans laquelle il n'y a ni avant ni après mais aux choses voulues<sup>1</sup>.

Pour comprendre ceci il faut noter que les êtres sont voulus par Dieu dans la mesure où ils sont bons. Or la même chose qui, au premier abord et considérée d'une manière absolue, est bonne ou mauvaise, revêt un caractère tout opposé quand on la considère avec une circonstance : et cette considération s'appelle conséquente. Ainsi, au point de vue de la considération absolue, il est bon qu'un homme vive, et le tuer est un mal. Mais, si l'on ajoute cette circonstance que cet homme est un meurtrier ou qu'il est un danger pour le public, alors il est bon qu'il soit tué et sa vie est un mal. C'est pourquoi l'on peut dire que le juge qui est juste veut antécédemment que tous les hommes vivent et conséquemment que le meurtrier soit pendu. De même Dieu veut antécédemment que tous les hommes soient sauvés, mais conséquemment il veut que quelques-uns soient damnés à cause des exigences de sa justice. Toutefois ce que nous voulons antécédemment nous ne le voulons pas absolument mais conditionnellement. Car la volonté prend les êtres tels qu'ils sont en eux-mêmes; or en eux-mêmes ils sont particuliers. C'est pourquoi vouloir absolument une chose, c'est la vouloir après avoir pris en considération toutes les circonstances particulières : et c'est cela la volonté conséquente. C'est pourquoi l'on peut dire que le juge qui est juste veut véritablement que le meurtrier soit pendu et qu'il voudrait conditionnellement qu'il vécût, c'est-à-dire en tant que ce meurtrier est un homme. C'est pourquoi ceci est plutôt une velléité qu'une volonté proprement dite. Il est donc manifeste que tout ce que Dieu veut véritablement a lieu, bien que ce qu'il veut antécédemment n'ait pas lieu.

A la seconde on doit dire : Pour que l'acte de la puissance cognitive ait lieu, il faut que l'objet connu soit dans le sujet

---

1. Voir Turmel, *Histoire de la théologie positive*, I, 104, 283. *Id.*, *Histoire de l'interprétation de I Tim*, II, 4 dans la *Revue d'Hist. et de Litt. religieuses*, 1900, p. 411-413. Saint Thomas donne à la volonté antécédente et à la volonté conséquente un sens qui n'a rien de commun avec celui que lui donne le Damascène à la suite de Chrysostome. Sa pensée est tirée plus au clair dans la q. 23, 5 à 3 où nous la retrouverons; voir p. 193.

connaissant; tandis que, au contraire, l'acte de la puissance appétitive est en rapport avec les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Or tout ce qui est susceptible d'exister et d'être vrai est virtuellement en Dieu, mais tout cela n'a pas l'existence parmi les choses créées. C'est pourquoi Dieu connaît tout ce qui est vrai, mais il ne veut pas tout ce qui est bon si ce n'est en ce sens qu'il se veut lui-même en qui tout ce qui est bon existe virtuellement.

A la troisième on doit dire que la cause première peut être empêchée de produire son effet par l'imperfection de la cause seconde, quand cette cause n'est pas universellement la première, celle qui renferme en elle toutes les causes. Car si elle était la cause première universellement, aucun effet ne pourrait échapper à son empire. Or c'est le cas de la volonté de Dieu comme on l'a dit dans le corps de l'article.

**Art. 7. — La volonté de Dieu peut-elle varier?**

La volonté de Dieu est souverainement immuable, puisqu'elle est la substance même de Dieu qui est immuable. Mais, sans changer de volonté, Dieu peut vouloir qu'une chose soit pendant un certain temps et que le contraire ait lieu ensuite.

**Art. 8. — La volonté de Dieu rend-elle nécessaires les choses qu'elle veut?**

Dieu voulant, d'une part, qu'il y ait des choses nécessaires et des choses contingentes; d'autre part les choses étant toutes de la manière dont Dieu veut qu'elles soient, il s'ensuit que la volonté divine rend nécessaires certaines choses mais non toutes.

**Art. 9. — Dieu veut-il les maux?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu veut les maux. Car Dieu veut toutes les choses bonnes qui arrivent. Or il est bon qu'il y ait des maux. Augustin dit, en effet (*Enchiridion*, 96) : « Bien que les choses mauvaises en tant que mauvaises ne soient pas bonnes; pourtant il est bon qu'il y ait non seulement des choses bonnes mais aussi des choses mauvaises. »

2<sup>o</sup> De plus, Denys dit (*Des noms divins*, 4) : « Le mal concourra à la perfection du tout (c'est-à-dire de l'univers) ». Et Augustin dit (*Enchir.*, 10 et 11) : « De l'ensemble des êtres résulte l'admirable beauté de l'univers dans lequel ce que nous appelons le mal est adapté et mis à la place voulue pour

que, comparé au mal, le bien ressorte mieux et paraisse plus agréable et digne d'éloges. » Or Dieu veut tout ce qui concourt à la perfection et à la beauté de l'univers, car c'est cela surtout que Dieu veut dans les créatures. Donc Dieu veut les maux.

3<sup>o</sup> De plus, l'existence des maux et leur non-existence sont deux choses contradictoirement opposées. Or Dieu ne veut pas qu'il n'y ait pas de maux; car, puisqu'il y a des maux qui existent, si Dieu voulait qu'il n'y en eût pas, sa volonté ne serait pas toujours accomplie. Donc Dieu veut qu'il y ait des maux.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Quatre-vingt-trois questions*, 3) : « La corruption d'un homme ne peut avoir aucun homme sage pour auteur. Or Dieu l'emporté sur tous les hommes sages. Donc, à plus forte raison, la corruption de l'homme ne peut-elle avoir Dieu pour auteur. Or l'auteur d'une chose c'est celui qui la veut »<sup>1</sup>. Donc ce n'est pas par la volonté de Dieu que l'homme est corrompu. Or il est manifeste que tout ce qui est mal corrompt l'homme. Donc Dieu ne veut pas les maux.

RÉPONSE. — On doit dire : Le bien étant le désirable, ainsi qu'on l'a dit plus haut (5, 1) et le mal étant l'opposé du bien, il est impossible qu'un mal soit, comme tel, désiré soit par le désir naturel, soit par le désir animal, soit par le désir intellectuel qui est la volonté. Toutefois un mal est désiré par accident en tant qu'il est la conséquence d'un bien. Et c'est ce que l'on voit dans n'importe quel désir. Car l'agent naturel ne poursuit pas la privation ou la corruption mais la forme à laquelle est jointe la privation d'une autre forme; il veut la production d'une chose qui a pour conséquence l'altération d'une autre. Car le lion qui tue le cerf recherche sa nourriture à laquelle est joint le meurtre d'un animal. De même l'impudique poursuit la jouissance à laquelle est jointe la difformité du péché. Or le mal qui est joint à un bien est la privation d'un autre bien. Donc jamais un mal ne serait désiré, même par accident, si le bien auquel le mal est adjoint n'était pas plus désiré que le bien dont le mal cause la privation.

Or Dieu ne veut aucun bien plus que sa bonté. Mais il veut tel bien plus que tel autre bien. C'est pourquoi Dieu ne veut

---

1. Augustin a écrit ce texte avant 397, c'est-à-dire avant la « révélation » (*Mihi Deus... revelavit*) qui lui apprit le mystère du péché originel et de la grâce.



aucunement le mal du péché qui amène la privation du rapport avec le bien divin. Mais il veut le mal de la défectuosité naturelle et le mal de la peine <sup>1</sup> en voulant un bien auquel un mal de ce genre est adjoint. Parce qu'il veut la justice, il veut la peine, et parce qu'il veut maintenir l'ordre de la nature, il veut certaines altérations naturelles.

A la première objection on doit donc dire : Selon quelques-uns, Dieu ne veut pas les maux, mais il veut que les maux existent ou soient accomplis, parce que si les maux ne sont pas des biens, il est bon, du moins, que des maux existent ou soient accomplis. Ils disent cela parce que les choses mauvaises en elles-mêmes concourent à un bien et ils croient que ce concours est l'effet de l'existence ou de la production du mal. Mais ceci n'est pas exact, parce que le mal ne concourt pas au bien directement mais par accident. Car c'est en dehors de l'intention du pécheur que le mal est suivi d'un bien, tout comme c'était en dehors de l'intention des tyrans que leurs persécutions faisaient éclater la patience des martyrs. C'est pourquoi on ne peut pas dire que la coopération au bien soit l'effet de l'existence ou de la production du mal. On doit, en effet, juger une chose non par ce qu'elle produit par accident, mais par ce qu'elle produit directement.

A la seconde on doit dire que le mal ne coopère pas à la perfection et à la beauté de l'univers si ce n'est par accident ainsi qu'on vient de le dire. Quant à Denys il veut justement prouver par l'absurde que le mal n'est pas voulu par Dieu.

A la troisième on doit dire : Sans doute l'existence du mal et sa non-existence sont deux choses contradictoirement opposées; mais vouloir qu'il y ait du mal et vouloir qu'il n'y ait pas de mal ne sont pas des assertions opposées contradictoirement puisque l'une et l'autre sont affirmatives. Donc Dieu ne veut pas qu'il y ait du mal; il ne veut pas non plus qu'il n'y en ait pas; mais il veut permettre qu'il y ait du mal <sup>2</sup>. Et cela est un bien.

1. Dans la réponse à 3 saint Thomas déclare que Dieu ne veut pas qu'il y ait du mal mais qu'il veut simplement permettre qu'il y en ait. Ici son langage diffère : Dieu veut le mal de la défectuosité naturelle (ce que nous appelons le mal physique). Il ne le veut qu'à cause de l'ordre de la nature dont le mal de la défectuosité naturelle est la conséquence; mais enfin il le veut : *malum naturalis defectus vel malum poenae vult... volendo ordinem naturae servari vult quædam naturaliter corrumpi.*

2. D'après les règles de la morale humaine le mal que l'on peut légitimement permettre est celui que l'on ne peut empêcher sans tomber dans

**Art. 10. — Dieu a-t-il le libre arbitre?**

Dieu ne voulant pas nécessairement les êtres autres que lui, a le libre arbitre par rapport à ces êtres. Mais il veut nécessairement sa bonté.

**Art. 11. — Doit-on distinguer en Dieu une volonté de signe?**

L'Ecriture nous avertit par son langage que ce qu'elle appelle la volonté de Dieu n'est que le signe de cette volonté. Ce signe de la volonté divine s'appelle volonté de signe laquelle est une volonté métaphorique.

**Art. 12. — Est-il convenable de distinguer cinq signes de la volonté divine?**

Les hommes manifestant leur volonté de cinq manières qui sont la prohibition, le précepte, le conseil, l'opération et la permission, on distingue parfois cinq signes de la volonté divine.

**QUESTION XX****DE L'AMOUR DE DIEU**

Ensuite il faut traiter ce qui se rapporte exclusivement à la volonté de Dieu. En nous, dans la partie appétitive, se trouvent les passions de l'âme comme la joie, l'amour, etc., et les habitudes des vertus morales comme la justice, la force, etc. C'est pourquoi nous traiterons d'abord de l'amour de Dieu, ensuite de sa justice et de sa miséricorde.

Sur le premier sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> L'amour est-il en Dieu? 2<sup>o</sup> Dieu aime-t-il tous les êtres? 3<sup>o</sup> Aime-t-il l'un plus que l'autre? 4<sup>o</sup> Aime-t-il davantage les êtres les meilleurs?

**Art. 1. — L'amour est-il en Dieu?**

L'amour étant le premier acte de la volonté, puisqu'il a pour objet le bien abstraction faite de sa présence ou de son absence, Dieu qui a la volonté a nécessairement aussi l'amour.

---

un mal plus grand; en d'autres termes c'est le mal qui est lié à un bien supérieur. Quel est le bien supérieur à cause duquel Dieu « veut permettre qu'il y ait du mal »? Saint Thomas le dit plus loin (voir p. 181). Ici où il ne donne aucune explication son euphémisme est une formule creuse.

**Art. 2. — Dieu aime-t-il tous les êtres?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'aime pas tous les êtres. Car selon Denys (*Des noms divins*, 4, 10) : « L'amour met celui qui aime hors de lui et le transporte en quelque sorte dans l'objet aimé. » Or il n'est pas admissible de dire que Dieu est mis hors de lui-même et qu'il est transporté dans les autres êtres. Donc il est inadmissible de dire que Dieu aime d'autres êtres que lui-même.

2<sup>o</sup> De plus, l'amour de Dieu est éternel. Or les êtres autres que Dieu n'existent pas depuis l'éternité si ce n'est en Dieu. Donc Dieu ne les aime pas si ce n'est en lui-même. Mais les êtres, en tant qu'ils sont en Dieu, ne diffèrent pas de Dieu. Donc Dieu n'aime pas des êtres autres que lui-même.

3<sup>o</sup> De plus, il y a deux espèces d'amour, à savoir l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié. Or Dieu n'aime pas d'un amour de concupiscence les êtres dénués de raison, car il n'a besoin de rien en dehors de lui. Il ne les aime pas non plus d'un amour d'amitié, parce que l'amitié pour des êtres dénués de raison est impossible ainsi que le montre le Philosophe (*Ethique*, 8, 2). Donc Dieu n'aime pas tous les êtres.

De plus, il est dit (*Psaume*, 5, 7) : « Tu hais tous ceux qui pratiquent l'iniquité. » Or un être ne peut être à la fois haï et aimé. Donc Dieu n'aime pas tous les êtres.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Sagesse*, 11, 25) : « Tu aimes tous les êtres qui existent et tu ne hais aucun des êtres que tu as faits. »

On doit dire que Dieu aime tous les êtres qui existent. Car tous les êtres, en tant qu'ils existent, sont bons. L'existence elle-même d'un être quelconque est un bien, et de même chacune de ses perfections. Or il a été prouvé plus haut (19, 4) que la volonté de Dieu est la cause de toutes choses, et que par conséquent un être n'a l'existence ou tout autre bien que parce qu'il est voulu par Dieu. Donc Dieu veut du bien à tout ce qui existe. C'est pourquoi, comme aimer c'est ni plus ni moins vouloir du bien à un être, il est manifeste que Dieu aime tous les êtres qui existent. Toutefois pas de la même manière que nous. Notre volonté à nous n'est pas la cause de la bonté des êtres; au contraire, elle est mue par cette bonté comme par son objet. Par conséquent notre amour par lequel nous voulons du bien à quelqu'un, n'est pas la cause de sa bonté; c'est, au contraire, sa bonté soit véritable soit supposée qui provoque l'amour par lequel nous voulons que le bien

qu'il possède lui soit maintenu et qu'un nouveau bien lui soit ajouté; amour qui nous fait de plus travailler à obtenir ce double résultat. Mais l'amour de Dieu répand et crée la bonté dans les êtres.

A la première objection on doit dire : Dieu en aimant sort de lui et se transporte dans l'objet aimé en ce sens qu'il veut du bien à l'objet aimé et que, par sa providence, il lui fait ce bien comme à lui-même. C'est pourquoi Denys dit (*Des noms divins*, 4, 1) : « On ne doit même pas craindre d'affirmer que, dans l'excès de sa bonté aimante, Dieu sort de lui-même et va par sa providence vers tous les êtres. »

A la seconde on doit dire : Sans doute les créatures n'ont existé éternellement qu'en Dieu; mais Dieu, alors qu'elles existaient éternellement en lui, les a connues éternellement dans leurs natures propres et il les a aimées de même. Ainsi nous-mêmes, par les images des êtres que nous avons en nous, nous connaissons les êtres qui existent en eux-mêmes.

A la troisième on doit dire : On ne peut aimer d'un amour d'amitié que des êtres raisonnables chez lesquels il y a réciprocité d'amour et participation aux œuvres de la vie, chez lesquels aussi il y a réussite ou échec sous le rapport de la fortune et du bonheur. On ne peut avoir de la bienveillance que pour eux. Or les créatures, dénuées de raison ne peuvent parvenir à aimer Dieu ; elles ne peuvent non plus participer à la vie intellectuelle et au bonheur de Dieu. Donc Dieu, à proprement parler, n'a pas pour les créatures dénuées de raison un amour d'amitié. Il les aime pour ainsi dire d'un amour de concupiscence en tant qu'il les fait servir aux créatures raisonnables et qu'il les fait servir à lui-même, non parce qu'il a besoin d'elles, mais pour sa bonté et notre utilité<sup>1</sup>. Car nous désirons une chose pour nous et pour les autres.

---

1. L'homme a des amis dans le règne animal et dans le règne végétal. Mais il y compte aussi des ennemis terribles surtout dans le monde microbien. Pour dire que la destinée de ces derniers est de nous « servir » et de travailler à notre « utilité », il faut détourner ces termes de leur sens usuel et supposer que les êtres en apparence malfaisants sont destinés à nous ramener à Dieu en nous châtiants. Mais voici une nouvelle difficulté. L'homme, tantôt par des vaccins et des sérums, tantôt par des précautions hygiéniques, écarte avec un succès chaque jour grandissant la variole, la rage, le typhus, la peste, la lèpre, etc. Ce faisant il met en échec le plan divin. Les théologiens peuvent encore enseigner que Dieu a créé le choléra par bonté et pour lui communiquer une imitation de son être. Mais pour le reste, ils doivent en prendre leur parti. Ce microbe, à qu'il accès de tous les pays civilisés est aujourd'hui interdit, ne peut servir

A la quatrième on doit dire que rien ne s'oppose à ce qu'un seul et même être soit aimé sous un rapport et haï sous un autre. Or Dieu aime les pécheurs sous le rapport de leur nature, car sous ce rapport ils ont l'existence et ils la tiennent de lui. Mais, en tant que pécheurs, ils ne sont pas; il y a en eux une privation d'être; cette privation ne vient pas de Dieu; et sous ce rapport ils sont objet de haine.

**Art. 3. — Dieu aime-t-il également tous les êtres?**

L'amour de Dieu étant la cause de la bonté des êtres, un être n'est supérieur à un autre que parce que Dieu lui veut plus de bien qu'à l'autre et par conséquent l'aime plus que l'autre. Donc Dieu n'aime pas tous les êtres également.

**Art. 4. — Dieu aime-t-il toujours davantage les êtres les meilleurs?**

Dieu aime davantage les créatures les meilleures puisque c'est précisément parce qu'il les aime davantage qu'elles sont meilleures.

## QUESTION XXI

### DE LA JUSTICE ET DE LA MISÉRICORDE DE DIEU

Après l'étude de l'amour divin on doit traiter de la justice et de la miséricorde de Dieu. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> La justice est-elle en Dieu? 2<sup>o</sup> La justice de Dieu peut-elle être appelée vérité? 3<sup>o</sup> La miséricorde est-elle en Dieu? 4<sup>o</sup> Y a-t-il justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu?

**Art. 1. — La justice est-elle en Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble que la justice n'est pas en Dieu. Car la justice est une branche de la vertu qui avoisine la tempérance. Or la tempérance n'est pas en Dieu. Donc la justice, elle non plus, n'est pas en lui.

2<sup>o</sup> De plus, celui qui agit au gré de sa volonté, n'agit pas

---

les hommes en les ramenant à Dieu : il n'atteint plus sa destinée. La foudre est dans le même cas depuis Franklin. Toutes les applications pratiques de la science sont des empiètements sacrilèges sur le domaine de Dieu dont elles bouleversent le plan. Et les croyants qui, parfois, les ont jugées ainsi ont suivi la logique de leurs principes.



selon la justice. Or, selon ce que dit l'Apôtre (*Ephés.*, 1, 11) : « Dieu fait toutes choses d'après le conseil de sa volonté ». Donc la justice ne doit pas lui être attribuée.

3<sup>o</sup> De plus, l'objet de la justice est de rendre ce qui est dû. Or Dieu n'est le débiteur de personne. Donc la justice ne convient pas à Dieu.

4<sup>o</sup> De plus, tout ce qui est en Dieu est son essence. Or la justice ne peut être l'essence de Dieu. Car Boèce (*Des semaines*) dit : « Le bien se rapporte à l'essence, le juste à l'acte. » Donc la justice ne convient pas à Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Psaume*, 10, 8) : « Le Seigneur est juste et il a aimé la justice. »

RÉPONSE. — On doit dire qu'il y a deux espèces de justice. Il y a une justice qui consiste dans l'offre et l'acceptation réciproques, par exemple dans l'achat et la vente et dans d'autres transactions ou échanges du même genre. Elle est appelée par le Philosophe (*Ethique*, 5, 4) justice commutative, parce qu'elle est la règle des transactions et échanges. Cette justice n'appartient pas à Dieu parce que, comme dit l'Apôtre (11, 35) : « Qui lui a donné le premier pour recevoir en retour ? » Il y a une autre justice qui consiste dans la distribution et on l'appelle justice distributive. C'est celle par laquelle un gouverneur ou un administrateur donne à chacun selon son mérite. L'ordre qui règne dans une famille ou dans toute autre multitude gouvernée est la preuve que le chef possède cette justice. Donc, de même, l'ordre universel qui apparaît soit dans le monde de la nature soit dans le monde moral, prouve que cette justice est en Dieu. C'est pourquoi Denys (*Des noms divins*, 8, 4) dit : « La justice de Dieu apparaît en ce qu'il donne à chaque être ce qui appartient à sa dignité et qu'il maintient chaque être dans son ordre et dans son rang. »

A la première objection on doit donc dire que plusieurs vertus morales ont pour objet de régler les passions. Ainsi la tempérance règle les diverses formes de la concupiscence, la force règle la crainte et l'audace, la douceur règle la colère. Les vertus de cette sorte ne peuvent être attribuées à Dieu que par métaphore, parce que Dieu n'a ni les passions, ainsi qu'on l'a dit plus haut (19, 2; 20, 1), ni l'appétit sensitif dans lequel ces vertus sont comme dans leur sujet, ainsi que le dit le Philosophe (*Ethique*, 3, 2). Mais certaines vertus se rapportent aux dons et aux largesses : telles sont la justice, la libéralité, la magnificence. Celles-là résident non dans la partie sensitive

mais dans la volonté. C'est pourquoi rien n'empêche d'attribuer les vertus de cette sorte à Dieu, en les appliquant non aux actions civiles, mais aux actions qui conviennent à Dieu. Car il est ridicule, comme le dit le Philosophe (*Ethique*, 10,8), de louer les vertus politiques de Dieu.

A la seconde on doit dire que la volonté ayant pour objet le bien connu, Dieu ne peut vouloir que ce qui est réglé par sa sagesse. Celle-ci est comme la loi de la justice et en la suivant, sa volonté est droite et juste. C'est pourquoi Dieu observe la justice en agissant conformément à sa volonté, comme nous observons la justice quand nous agissons conformément à la loi. Mais, pour nous, la loi vient de quelqu'un qui nous est supérieur, tandis que Dieu est lui-même sa propre loi.

A la troisième on doit dire qu'à chacun est dû ce qui lui appartient. Or on dit qu'une chose appartient à quelqu'un lorsqu'elle dépend de lui. Ainsi l'esclave appartient à son maître; mais non réciproquement, car l'homme libre est maître de sa personne. Ce mot dette implique donc un rapport d'exigence et de nécessité à l'égard de celui dont un être dépend.

Or il y a deux rapports à considérer dans les êtres. L'un est celui qui existe entre un être créé et un autre être créé. Ainsi les parties se rapportent au tout, l'accident à la substance, et chaque chose à sa fin. Un autre rapport est celui qui existe entre tous les êtres créés et Dieu. De même donc la dette peut être entendue de deux manières dans l'opération divine. On peut l'entendre de ce qui est dû à Dieu; on peut aussi l'entendre de ce qui est dû à la créature. Dans les deux sens, Dieu s'acquitte d'une dette. Ce qui est dû à Dieu, c'est la réalisation dans les êtres de ce que la sagesse et la volonté divine ont décidé et de ce qui manifeste la bonté divine. Sous ce rapport la justice de Dieu équivaut au respect de Dieu lui-même qui exige que Dieu s'acquitte de ce qu'il se doit à lui-même. Ce qui est dû à la créature c'est qu'elle ait tout ce qui la complète. Ainsi des mains sont dues à l'homme et aussi des animaux pour le servir. Sous ce rapport aussi Dieu observe la justice quand il donne à chaque être ce qui lui est dû au point de vue de sa nature et de sa condition. Mais cette dette découle de la première, car ce qui est dû à chaque être c'est ce qui se rattache à lui selon l'ordre de la sagesse divine. Et, bien que Dieu, dans ce sens, donne à un être ce qu'il lui doit, il n'est pourtant pas débiteur parce qu'il ne dépend pas des autres êtres mais que

ce sont plutôt les autres êtres qui dépendent de lui. C'est pourquoi on dit parfois de la justice de Dieu qu'elle est une condescendance de sa bonté et d'autres fois qu'elle est la rétribution du mérite. Ces deux aspects sont mentionnés par Anselme quand il dit (*Proslogion*, 10) : « Quand vous punissez les méchants, vous observez la justice, parce que cela convient à leurs mérites; et quand vous épargnez les méchants, vous observez la justice parce que cela convient à votre bonté. »

À la quatrième on doit dire : Bien que la justice se rapporte à l'acte, cela ne l'empêche pas d'être l'essence de Dieu, car ce qui fait partie de l'essence d'une chose peut aussi être un principe d'action. Quant au bien il ne vise pas toujours un acte, attendu qu'un être peut être bon non seulement par son action mais encore par la perfection de son essence. C'est pour cela que, dans l'endroit de Boèce en question, il est dit que le bien est au juste ce que le genre est à l'espèce.

#### **Art. 2. — La justice de Dieu est-elle la vérité?**

La vérité consistant pour les êtres dans leur conformité avec l'intelligence divine qui est leur mesure puisqu'elle est leur cause, la justice de Dieu qui établit dans le monde un ordre conforme à sa sagesse peut être appelée vérité.

#### **Art. 3. — La miséricorde appartient-elle à Dieu?**

La miséricorde étant en elle-même un sentiment de tristesse causé par le spectacle de la misère d'autrui et ayant pour effet un effort pour écarter cette misère, n'existe pas en Dieu par elle-même; mais elle existe en lui par son effet attendu que Dieu écarte de ses créatures la misère entendue dans le sens d'imperfection.

#### **Art. 4. — Y a-t-il miséricorde et justice dans toutes les œuvres de Dieu?**

Dieu se devant à lui-même de ne rien faire qui ne soit conforme à sa sagesse et de mettre dans ses créatures l'ordre et la proportion qui leur conviennent, il y a nécessairement justice dans toutes les œuvres de Dieu. Mais il y a aussi miséricorde attendu que la créature n'existe que par l'effet de la bonté divine considérée ici comme écartant toute imperfection.

## QUESTION XXII

## DE LA PROVIDENCE DE DIEU

Après l'étude des problèmes qui touchent à la volonté exclusivement, il faut aborder les questions qui se rapportent à la fois à l'intelligence et à la volonté. Dans ce groupe se range la providence à l'égard de tous les êtres, se rangent aussi la prédestination et la réprobation avec leurs conséquences en ce qui concerne l'homme spécialement dans l'ordre du salut éternel. Quant à la prudence, à laquelle la providence semble appartenir, il en sera question dans l'étude de la science morale après les vertus morales.

Sur la providence de Dieu quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> La providence appartient-elle à Dieu? 2<sup>o</sup> Tous les êtres sont-ils soumis à la divine providence? 3<sup>o</sup> La divine providence s'exerce-t-elle immédiatement sur tous les êtres? 4<sup>o</sup> La providence divine rend-elles nécessaires les choses sur lesquelles elle s'exerce?

**Art. 1. — La Providence appartient-elle à Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble que la providence n'appartient pas à Dieu; car selon Cicéron (*De l'invention*) : « La providence est une partie de la prudence. » Or la prudence ayant, selon le Philosophe (*Ethique*, 6, 5 et 8) pour objet de bien délibérer, ne peut appartenir à Dieu qui, n'étant jamais dans le doute, n'a pas à délibérer. Donc la providence n'appartient pas à Dieu.

2<sup>o</sup> De plus, tout ce qui est en Dieu est éternel. Or la providence n'est pas quelque chose d'éternel puisqu'elle a pour objet les êtres existants lesquels, selon le Damascène (*De la foi orthodoxe*, 1, 3), ne sont pas éternels. Donc la providence n'est pas en Dieu.

3<sup>o</sup> De plus, rien de ce qui est composé n'est en Dieu. Or la providence semble être quelque chose de composé, puisqu'elle renferme en elle-même la volonté et l'intelligence. Donc il n'y a pas de providence en Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit dans la *Sagesse*, 14, 3 : « Toi, ô Père, tu gouvernes tous les êtres par ta providence. »

RÉPONSE. — On doit dire qu'il est nécessaire d'attribuer à Dieu la providence. En effet, tout le bien qui est dans les êtres a été créé par Dieu, ainsi qu'on l'a montré plus haut (6, 4). Or, dans les créatures, le bien ne se trouve pas seulement dans

la substance des choses, il se trouve aussi dans l'ordre des êtres à l'égard de leur fin, notamment de leur fin dernière qui est la bonté divine, comme on l'a vu plus haut (21, 4). Donc ce bien de l'ordre qui existe dans les choses créées est l'œuvre de Dieu. Or, ainsi qu'on l'a vu plus haut (19, 4), Dieu est la cause des êtres par son intelligence, et par conséquent le plan de chacun de ses effets doit préexister en lui. Il suit de là que le plan de l'ordre des êtres à l'égard de leur fin préexiste nécessairement dans l'esprit divin. Or le plan de l'ordonnance des êtres en vue de leur fin est précisément la providence. Elle est, en effet, la partie principale de la prudence et elle est la résultante des deux autres parties de cette vertu, lesquelles parties sont la mémoire du passé et l'intelligence du présent. Car c'est le souvenir du passé et la connaissance du présent qui nous permettent de prévoir par conjecture l'avenir. Or le propre de la prudence est, selon le Philosophe (*Ethique*, 6, 12) de disposer les choses en vue d'un but. Ce but peut intéresser l'agent lui-même et, en ce sens, on appelle homme prudent celui qui dispose ses actes en vue du but de sa vie. Il peut intéresser les sujets compris dans la famille, dans la cité ou dans le royaume, conformément à l'oracle (*Matth.*, 24, 45), relatif au « serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa famille ». Dans cette dernière acception la prudence ou providence peut appartenir à Dieu; car en Dieu lui-même il n'y a rien qui soit susceptible d'être disposé pour une fin, puisque c'est Dieu qui est la fin dernière. Donc ce qu'on appelle en Dieu providence c'est le plan de l'ordonnance des êtres en vue de leur fin. C'est pourquoi Boèce dit (*De la Consolation*, 4, 6) : « La providence c'est la raison divine établie dans le souverain chef qui dispose toutes choses. » Cette disposition comprend d'une part le plan de l'ordonnance des êtres en vue de leur fin, d'autre part le plan de l'ordonnance des parties dans l'ensemble.

A la première objection on doit dire ceci : Selon le Philosophe (*Ethique*, 6, 9 et 10) la prudence, à proprement parler, exécute les arrêts prononcés par le bon sens à la suite des délibérations de la sagesse. C'est pourquoi, bien qu'il n'appartienne pas à Dieu de délibérer puisque la délibération est une recherche destinée à mettre fin au doute, il appartient pourtant à Dieu de mettre à exécution le plan qui est en lui relativement à l'ordonnance des êtres en vue de leur fin selon ce mot du psalmiste : « Il a donné un ordre et cet ordre restera. » Et, en ce



sens, la prudence et la providence appartiennent à Dieu. D'ailleurs on peut donner au plan lui-même des choses qui doivent être exécutées, en tant qu'il est en Dieu, le nom de délibération, pour désigner non la recherche qui n'existe pas en Dieu, mais la certitude de la connaissance à laquelle arrivent après des recherches ceux qui délibèrent. C'est pourquoi il est dit *Eph.*, 1, 11 : « Il fait toutes choses d'après la délibération de sa volonté. »

A la seconde on doit dire que la charge de la providence comprend deux choses, à savoir le plan de l'ordonnance lequel plan s'appelle providence, et la mise à exécution du plan laquelle s'appelle gouvernement. De ces deux choses la première est éternelle, la seconde temporelle.

A la troisième on doit dire que la providence réside dans l'intelligence, mais qu'elle présuppose la volonté de la fin. Car, pour prescrire une action en vue d'une fin, il faut vouloir cette fin. C'est pourquoi la prudence présuppose les vertus morales par lesquelles l'appétit se porte au bien ainsi qu'il est dit dans l'*Ethique*, 6, 12. D'ailleurs, quand même la providence toucherait également la volonté et l'intelligence divine, il ne s'ensuivrait aucun dommage pour la simplicité divine puisque la volonté et l'intelligence sont en Dieu la même chose, comme on l'a dit plus haut (19, 2 et 4).

**Art. 2. — Tous les êtres sont-ils soumis à la divine providence?**

1<sup>o</sup> Il semble que tout n'est pas soumis à la divine providence. Car ce qui est prévu n'est pas fortuit. Donc, si tout est prévu par Dieu, rien ne sera fortuit. Il n'y aura plus de hasard ni de chance, ce qui est contraire à l'opinion commune.

2<sup>o</sup> De plus, tout sage administrateur écarte, autant qu'il le peut, ce qui est défectuosité et mal des êtres dont il a la charge. Or nous voyons beaucoup de maux dans le monde. Donc ou bien Dieu ne peut pas les empêcher et alors il n'est pas tout-puissant; ou bien il n'étend pas ses soins à tous les êtres.

3<sup>o</sup> De plus, ce qui arrive par nécessité ne requiert pas de la providence ou de la prudence. C'est pourquoi, selon le Philosophe (*Ethique*, 6, 4, 9) : « La prudence est l'exacte disposition des choses éventuelles pour lesquelles il y a délibération et décision. » Donc, puisque beaucoup de choses dans le monde arrivent nécessairement, tous les êtres ne sont pas soumis à la providence.

4<sup>o</sup> De plus, celui qui est abandonné à lui-même n'est pas

soumis à la providence de quelqu'un qui le gouverne. Or les hommes sont abandonnés par Dieu à eux-mêmes, selon ce mot de l'*Ecclesiastique*, 15, 14 : « Dieu fit l'homme au commencement et il le laissa dans la main de son conseil. » Ceci s'applique surtout aux méchants, selon ce qui est dit (*Psaume*, 80, 13) : « Je les ai abandonnés au désir de leur cœur. » Donc tous les êtres ne sont pas soumis à la divine providence.

5<sup>o</sup> De plus, l'Apôtre dit (I *Cor.*, 9, 9) : « Dieu ne s'occupe pas des bœufs. » Il ne s'occupe donc pas des autres créatures dépourvues de la raison. Par conséquent tous les êtres ne sont pas soumis à la providence divine.

Mais, à l'encontre, il est dit de la divine sagesse (*Sagesse*, 8, 1) : « D'une extrémité du monde à l'autre elle saisit tous les êtres avec énergie et elle les dispose avec douceur. »

RÉPONSE. — On doit dire que quelques-uns, comme Démocrite et Epicure, ont rejeté complètement la providence et ont dit que le monde était l'œuvre du hasard. D'autres ont dit que les êtres incorruptibles étaient seuls soumis à la providence; dans le monde des êtres corruptibles ils ont admis la providence non pour les individus mais uniquement pour les espèces qui, seules dans ce monde, sont des êtres incorruptibles. C'est l'un de ces hommes qui dit dans *Job*, 22, 14 : « Les nuées sont sa demeure; il se promène sur la voûte des cieux, et il ne s'occupe pas de nos affaires. » De la loi commune aux êtres corruptibles Rabbi Moïse a fait exception pour les hommes à cause de la noblesse de l'intelligence à laquelle ils participent. Il a suivi l'opinion de ces philosophes en ce qui concerne les autres êtres corruptibles.

Mais il est nécessaire de dire que tous les êtres, non seulement considérés en général mais pris individuellement, sont soumis à la providence. Voici la preuve : Puisque tout agent agit en vue d'une fin, l'adaptation des effets à leur fin s'étend aussi loin que la causalité du premier agent. Quand, en effet, dans les œuvres d'un agent, il arrive qu'un objet n'est pas adapté à sa fin, cela tient à une cause qui est intervenue en dehors de l'intention de l'agent. Or la causalité de Dieu, le premier agent, s'étend à tous les êtres considérés non seulement dans leurs principes spécifiques mais encore dans leurs principes individuels, non seulement aux êtres incorruptibles, mais encore aux êtres corruptibles. C'est pourquoi il est nécessaire que tous les êtres qui possèdent l'existence sous une forme quelconque, soient adaptés par Dieu à leur fin, selon cette

parole de l'Apôtre (Ro. 13, 1) : « Tout ce qui vient de Dieu est adapté. » Donc puisque la providence de Dieu n'est pas autre chose que le plan de l'ordonnance des choses en vue de leur fin, comme on l'a dit plus haut, il est nécessaire que tous les êtres soient soumis à la divine providence dans la mesure où ils participent à l'existence.

De même on a vu plus haut (14, 6 et 11) que Dieu connaît tous les êtres, les universaux comme les êtres particuliers. Et, puisque sa connaissance est par rapport aux choses ce qu'est la connaissance de l'art par rapport aux produits de l'art, ainsi qu'on l'a dit (*Ibid.*), il est nécessaire que tous les êtres soient soumis à son plan comme les produits de l'art sont soumis aux lois de l'art.

A la première objection on doit donc dire ceci : Il n'en est pas de la cause universelle comme de la cause particulière. Un objet peut échapper au plan d'une cause particulière, mais rien ne peut échapper au plan de la cause universelle. Un objet n'est soustrait au plan d'une cause particulière que par une autre cause particulière qui fait obstacle; par exemple le bois rencontre dans l'action de l'eau un obstacle qui l'empêche de brûler. C'est pourquoi, comme toutes les causes particulières sont enfermées dans la cause universelle, il est impossible à un effet d'échapper au plan de la cause universelle. Donc l'effet qui échappe au plan d'une cause particulière arrive par hasard ou est fortuit par rapport à cette cause particulière; mais, par rapport à la cause universelle au plan de laquelle il ne peut échapper, il est prévu. Ainsi, la rencontre de deux serviteurs qui, pour eux, est fortuite, est prévue par le maître qui les envoie sciemment dans le même endroit à l'insu l'un de l'autre.

A la seconde on doit dire : Il n'en est pas de celui qui a la charge d'un être particulier comme de l'administrateur universel. L'administrateur particulier écarte autant qu'il le peut les défauts de l'être dont il a la charge. Mais l'administrateur universel permet qu'une défectuosité survienne à un être particulier pour ne pas empêcher le bien de l'ensemble. C'est pourquoi les corruptions et les défauts qui arrivent dans les choses de la nature sont contre la nature particulière de ces choses; mais elles sont dans l'intention <sup>1</sup> de la nature univer-

---

1. *De intentione naturae universalis.* Ce qui est « dans l'intention » est voulu. Dieu veut le mal physique. Il ne le veut pas pour lui-même, il le

selle, parce que la défectuosité d'un être tourne au bien d'un autre ou même au bien de l'ensemble. Car ce qui pour un être est corruption est pour un autre la génération qui maintient l'espèce. Donc, puisque Dieu est l'administrateur universel de tout ce qui a l'être, il appartient à sa providence de permettre qu'il y ait certaines défectuosités dans quelques cas particuliers pour ne pas empêcher le bien de l'ensemble. Car si tous les maux étaient empêchés, beaucoup de biens manqueraient à l'univers<sup>1</sup>. Il n'y aurait pas de vie possible pour le lion s'il n'y avait pas des animaux tués<sup>2</sup>; et s'il n'y avait pas de persécution infligée par les tyrans, la patience des martyrs n'existerait pas. C'est pourquoi Augustin dit (*Enchiridion*, 11) : « Dieu ne permettrait pas la présence de quelque mal dans ses œuvres s'il n'était assez puissant et assez bon pour tirer le bien même du mal. »

Ces deux objections que nous venons de résoudre paraissent avoir été les mobiles de ceux qui ont soustrait à la divine provi-

---

veut à cause du bien général, mais enfin il le veut. D'ailleurs nous avons lu dans 19,9 (p. 168) que « Dieu veut le mal de la défectuosité naturelle ». L'emploi réitéré du mot « permettre » qui précède et suit ce texte n'est qu'un euphémisme.

2. Voilà le principe qui légitime ce que saint Thomas Aquinate appelle la défectuosité naturelle, ce que nous appelons le mal physique. Le mal est lié à un bien; le mal est dans un être particulier, dans quelques cas particuliers, et le bien est dans l'ensemble. Le mal est voulu à cause du bien général, car « si tous les maux étaient empêchés il y aurait beaucoup de biens qui n'existeraient pas dans l'univers ». Ce principe, tel qu'il est formulé ici, esquivé l'objection qui était celle-ci : Ou Dieu n'a pas pu empêcher le mal ou il n'a pas voulu; dans le premier cas il n'est pas tout puissant, dans le second cas il ne s'occupe pas du monde. Mais dans 25,6 (p. 207) nous apprenons que Dieu aurait pu créer un monde meilleur. Eclairée par ce complément la réponse à l'objection veut dire ceci : Dieu aurait pu, s'il avait voulu, faire un monde où le bien général n'aurait pas été procuré par le mal de quelques êtres; mais il ne l'a pas voulu.

3. Après le principe vient l'application du principe. En théorie le mal est dans un être particulier, dans « quelques cas particuliers » et le bien qui y est lié est le bien général. Pratiquement le mal atteint dans le monde animal ceux que les carnassiers dévorent; ceux dont les microbes rongent les tissus non sans leur infliger de terribles souffrances, ceux que la faim fait mourir d'inanition, ceux qui succombent dans la guerre que se font les mâles à l'époque de la reproduction, c'est-à-dire l'immense majorité des individus. Saint Thomas nous présente les lions comme des personnages décoratifs et qui, en dévorant leurs victimes, leur font un grand honneur. La logique demande qu'on étende ce jugement aux requins, aux loups, aux serpents, aux microbes, à tout ce qui est cause de destruction. Dans la lutte qui est la loi du monde vivant beaucoup d'espèces ont disparu, il en disparaît encore de nos jours, celles qui se maintiennent n'obtiennent ce résultat que par la fécondité ou la ruse de leurs représentants. En tout cas le prétendu contraste qui existerait entre le mal relégué dans « quelques cas particuliers » et le bien général est une chimère.



dence les êtres corruptibles dans lesquels se trouvent du hasard et du mal.

A la troisième, on doit dire que l'homme n'est pas l'auteur de la nature, mais qu'il fait servir à son usage les choses de la nature dans les œuvres de l'art ou de la vertu. C'est pourquoi la providence humaine ne s'étend pas aux choses nécessaires produites par la nature; mais la providence de Dieu qui est l'auteur de la nature s'étend à ces choses. C'est cette objection qui paraît avoir déterminé ceux qui, comme Démocrite et les autres naturalistes de l'antiquité, ont soustrait à la divine providence le cours des choses naturelles en l'attribuant à la nécessité de la matière.

A la quatrième on doit dire ceci : De ce qu'il est dit que Dieu a abandonné l'homme à lui-même, il ne s'ensuit pas que l'homme est soustrait à la divine providence. Cette expression montre seulement que l'activité qui lui a été assignée n'est pas déterminée à un seul objet, comme c'est le cas pour les choses de la nature qui sont conduites et pour ainsi dire menées par un autre à leur but, mais qui ne se conduisent pas, qui ne se mènent pas en quelque sorte elles-mêmes à leur but; ce que font les créatures raisonnables grâce au libre arbitre par lequel elles délibèrent et font un choix. De là cette formule explicative : « Dans la main de son conseil. » Mais comme l'acte lui-même du libre arbitre se ramène à Dieu en qui il a sa cause, il est nécessaire que les œuvres du libre arbitre soient soumises à la divine providence. Car la providence de l'homme est enfermée dans la providence de Dieu comme la cause particulière est enfermée dans la cause universelle. Toutefois Dieu exerce sa providence sur les justes d'une manière plus excellente que les impies. Il ne permet pas, en effet, qu'il leur arrive quelque chose qui empêcherait pour toujours leur salut; car il est dit (*Ro*, 8, 29) : « Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu. » Quant aux impies Dieu est dit les abandonner en ce sens qu'il ne les retire pas du mal du péché. Mais cela ne veut pas dire que les impies soient totalement exclus de sa providence; car s'ils n'étaient pas conservés par sa providence, ils tomberaient dans le néant. C'est sous l'empire de cette considération que Cicéron semble avoir soustrait à la divine providence les choses humaines au sujet desquelles nous délibérons.

A la cinquième on doit dire ceci : La créature raisonnable ayant par le libre arbitre la maîtrise de ses actes, ainsi qu'on l'a dit (19, 10) est, à cause de cela, soumise d'une manière



spéciale à la divine providence qui la rend responsable de ses fautes et de ses mérites et qui la punit ou la récompense. C'est sous ce rapport que l'Apôtre soustrait les bœufs aux soins de Dieu. Mais il ne veut pas dire que, dans le monde des créatures dépourvues de la raison, les individus n'appartiennent pas à la providence de Dieu comme l'a cru Rabbi Moïse.

**Art. 3. — Dieu exerce-t-il sa providence sur tous les êtres immédiatement?**

Le plan de la providence est conçu par Dieu immédiatement; mais l'exécution du plan est réalisée par des moyens.

**Art. 4. — La providence rend-elle nécessaires les choses qu'elle a prévues?**

Comme il appartient à la divine providence de produire tous les degrés de l'être à cause de la perfection de l'univers, elle ne rend pas nécessaires toutes les choses qu'elle a prévues, mais elle a préparé pour quelques-unes des causes nécessaires qui leur donnent le caractère de la nécessité.

### QUESTION XXIII

#### DE LA PRÉDESTINATION

Après l'étude de la divine providence nous avons à traiter de la prédestination et du livre de vie.

Sur la prédestination huit questions se posent : 1<sup>o</sup> La prédestination appartient-elle à Dieu? 2<sup>o</sup> Qu'est-ce que la prédestination et est-elle quelque chose dans le prédestiné? 3<sup>o</sup> Appartient-il à Dieu de réprouver certains hommes? 4<sup>o</sup> De la prédestination comparée à l'élection, à savoir si les prédestinés sont élus. 5<sup>o</sup> Les mérites sont-ils la cause ou le motif de la prédestination, de la réprobation, de l'élection? 6<sup>o</sup> De la certitude de la prédestination, à savoir si les prédestinés sont infailliblement sauvés. 7<sup>o</sup> Le nombre des prédestinés est-il fixé? 8<sup>o</sup> La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints?

**Art. 1. — Les hommes sont-ils prédestinés par Dieu?**

1<sup>o</sup> Il semble que les hommes ne sont pas prédestinés par Dieu. Car le Damascène dit (*De la foi orthodoxe*, 2, 30) : « Il faut savoir que Dieu connaît d'avance toutes les choses mais qu'il ne les prédétermine pas toutes. Il connaît d'avance ce qui est

en nous, il ne le prédétermine pas. » Or les mérites et les démérites humains sont en nous, puisque nous sommes par le libre arbitre maîtres de nos actes. Donc ce qui se rapporte au mérite ou au démérite n'est pas prédestiné par Dieu et, par conséquent, la prédestination des hommes est supprimée.

2<sup>o</sup> De plus, toutes les créatures sont adaptées à leurs fins par la divine providence, ainsi qu'on l'a dit plus haut (22, 1 et 2). Or on ne dit pas que les autres créatures sont prédestinées. Donc on ne doit pas le dire des hommes non plus.

3<sup>o</sup> De plus, les anges peuvent être heureux comme les hommes. Or il semble que la prédestination ne s'applique pas aux anges attendu qu'il n'y a jamais eu de misère chez eux et que la prédestination est, selon Augustin (*De la prédestination des saints*, 17), le dessein de venir au secours d'une misère. Donc les hommes ne sont pas prédestinés.

4<sup>o</sup> De plus, les bienfaits conférés par Dieu aux hommes sont révélés aux saints par le Saint-Esprit selon cette parole de l'Apôtre (I *Cor.*, 2, 12) : « Quant à nous, nous n'avons pas reçu l'Esprit de ce monde mais l'esprit qui vient de Dieu afin de connaître ce qui nous a été donné par Dieu. » Donc, si les hommes étaient prédestinés par Dieu, les prédestinés connaîtraient leur prédestination puisque la prédestination est un bienfait de Dieu. Or ceci est manifestement faux.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Ro*, 8, 30) : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés. »

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Il convient à Dieu de prédestiner les hommes. Car tout est soumis à la divine providence, comme on l'a montré plus haut (22, 4). Or il appartient à la providence d'adapter les choses à leur fin, ainsi qu'on l'a dit (22, 1 et 2). Et la fin assignée aux choses créées est double. L'une dépasse la puissance et les forces de la nature créée : cette fin c'est la vie éternelle; elle consiste dans la vision divine laquelle dépasse la nature de toutes les créatures, ainsi qu'on l'a vu (12, 4). L'autre fin est proportionnée à la nature créée, en ce sens qu'un être créé peut l'atteindre par la puissance de sa nature. Or un être doit être conduit par un autre à la fin à laquelle il ne peut parvenir par la puissance de sa nature : ainsi la flèche est envoyée au but par l'archer. Par conséquent, à proprement parler, la créature raisonnable qui est héritière de la vie éternelle, y est conduite et, pour ainsi dire, envoyée par Dieu. Le plan de ce trajet est en Dieu, tout comme est en lui le plan de l'adaptation des êtres à leur fin, plan qui, comme

nous l'avons dit, s'appelle providence. Or le plan d'un ouvrage qui existe dans l'esprit de son auteur est une sorte de préexistence de l'ouvrage dans l'auteur. C'est pourquoi le plan du trajet que doit accomplir la créature raisonnable pour arriver au but de la vie éternelle porte le nom de prédestination; car destiner c'est envoyer.

Et ainsi l'on voit que la prédestination, considérée dans les objets, fait partie de la providence.

A la première objection on doit dire que le Damascène entend par prédétermination une mesure qui impose la nécessité, comme il arrive dans les choses de la nature qui sont prédéterminées à un résultat unique. Sa pensée se montre dans ce qui suit : « Dieu ne veut pas le mal et il ne contraint pas à la vertu. » C'est pourquoi son texte n'exclut pas la prédestination.

A la seconde on doit dire que les êtres sans raison ne sont pas destinés à une fin qui dépasse le pouvoir de la nature humaine. C'est pourquoi on ne dit pas à proprement parler qu'ils sont prédestinés, bien que parfois on emploie abusivement le mot prédestination pour désigner le rapport avec n'importe quelle fin.

A la troisième on doit dire que la prédestination s'applique aux anges, bien qu'ils n'aient jamais été malheureux, aussi bien qu'aux hommes. Car ce qui caractérise un mouvement, ce n'est pas son point de départ, c'est son point d'arrivée. Le blanchiment ne change pas de nature parce que celui qui est blanchi était auparavant noir, pâle ou rouge. De même la prédestination ne change pas de nature parce que celui qui est prédestiné à la vie éternelle est ou n'est pas tiré d'un état de misère. Toutefois on peut dire que la collation d'un bien qui n'était pas dû à celui auquel il est accordé est une mesure de miséricorde <sup>1</sup>, ainsi qu'on l'a dit plus haut (21, 3 et 4).

A la quatrième on doit dire ceci : Quelques-uns, par un privilège spécial, ont été informés par révélation de leur prédestination. Pourtant il ne convient pas que cette révélation soit faite à tous; autrement ceux qui ne sont pas prédestinés seraient dans le désespoir, et la sécurité dont jouiraient les prédestinés engendrerait chez eux le relâchement.

---

1. L'homme étant fait pour la vision de Dieu, cette vision lui est due. Ceci est vrai théoriquement. Mais pratiquement l'homme souillé par le péché originel est destiné à l'enfer. La prédestination qui l'arrache à ce triste sort est un acte de miséricorde. Voir plus loin, p. 187.

**Art. 2. — La prédestination met-elle quelque chose dans le prédestiné?**

Comme la providence, qui est le plan de l'adaptation des choses à leur fin, existe dans l'esprit de l'administrateur et non dans les êtres administrés, ainsi la prédestination met exclusivement dans la pensée divine le plan de l'adaptation des élus.

**Art. 3. — Dieu réproouve-t-il quelqu'un?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu ne réproouve personne. Car on ne réproouve pas celui que l'on aime. Or Dieu aime tous les hommes selon ce texte de la *Sagesse*, 11, 25 : « Vous aimez tous les êtres et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait. » Donc Dieu ne réproouve personne

2<sup>o</sup> De plus, si Dieu réproouve quelqu'un, la réprobation sera nécessairement pour les réprouvés ce qu'est la prédestination pour les prédestinés. Donc la réprobation sera la cause de la perdition des réprouvés. Or, ceci est faux, car on lit (*Osée*, 13, 9) : « Ta perdition vient de toi, Israël, et c'est de moi seul que vient ton secours. » Donc Dieu ne réproouve personne.

3<sup>o</sup> De plus, on ne doit pas rendre quelqu'un responsable de ce qu'il ne peut éviter. Or, si quelqu'un est réprouvé par Dieu, il ne peut pas échapper à la perdition, car il est dit (*Ecclésiastique*, 7, 14) : « Considérez les œuvres de Dieu, personne ne peut corriger celui qu'il méprise. » Donc les hommes ne seraient pas responsables de leur perdition. Or ceci est faux. Donc Dieu ne réproouve personne.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Malachie*, 1, 2) : « J'ai aimé Jacob mais j'ai eu de la haine pour Esaü. »

RÉPONSE. — On doit dire que Dieu réproouve certains hommes. Car on a dit plus haut (art. 1) que la prédestination fait partie de la providence. Or, il appartient à la providence de permettre certaines défectuosités dans les choses soumises à son empire ainsi qu'on l'a dit plus haut <sup>1</sup> (22, 2). Par conséquent, puisque les hommes sont adaptés à la vie éternelle par

---

1. La loi de « la défectuosité naturelle » c'est-à-dire du mal physique est ici étendue à l'âme humaine. Comme le bien de l'univers demande que quelques êtres soient sacrifiés dans l'ordre physique, de même le bien demande que parmi les hommes, « quelques-uns » n'arrivent pas à leur fin. Ici il n'est question que de quelques-uns. Mais plus loin (7 à 3 p. 199) on nous expliquera pourquoi c'est le petit nombre des hommes (*pauciores*) qui est sauvé et c'est le grand nombre qui est damné. Nous apprendrons aussi bientôt (5 à 3, p. 193) quel est le bien à cause duquel il y a des damnés.

la divine providence, il appartient aussi à la divine providence de permettre que quelques-uns n'arrivent pas à cette fin. Et c'est cela qu'on appelle la réprobation.

Par conséquent, comme la prédestination fait partie de la providence à l'égard de ceux qui sont adaptés par Dieu au salut éternel, ainsi la réprobation fait partie de la providence à l'égard de ceux qui manquent cette fin. C'est pourquoi la réprobation ne désigne pas seulement la prescience. Comme la providence, ainsi qu'on a vu plus haut (22, 1), elle ajoute à la prescience quelque chose au point de vue de notre raison. Ceci résulte encore de ce que dit Augustin (*A Simplicien*, 1, 3). Donc, de même que la prédestination implique la volonté de procurer la grâce et la gloire, ainsi la réprobation implique la volonté de permettre que quelqu'un tombe dans le péché et la volonté de le damner pour le punir du péché <sup>1</sup>.

À la première objection on doit donc dire ceci : Dieu aime tous les hommes et même tous les êtres créés en ce sens qu'il leur veut à tous quelque bien ; mais il ne veut pas à tous toute espèce de bien. En tant qu'il ne veut pas donner à quelques-uns le bien qui est la vie éternelle on dit qu'il les hait ou qu'il les réprouve.

À la seconde on doit dire ceci : Au point de vue de la causalité la situation de la réprobation n'est pas la même que celle de la prédestination. Car la prédestination est la cause de ce que les prédestinés attendent dans la vie future et de ce qu'ils reçoivent actuellement, c'est-à-dire de la gloire et de la grâce. Quant à la réprobation elle n'est pas cause de ce qui a lieu maintenant c'est-à-dire de la faute, mais elle est cause de l'abandon de Dieu <sup>2</sup>. Pourtant elle est cause de ce qui est infligé dans l'autre monde, c'est-à-dire de la peine éternelle. Mais la faute provient du libre arbitre de celui qui est réprouvé

1. La réprobation ajoute à la prescience de la damnation la volonté de permettre que quelqu'un tombe dans le péché. Cette permission sera expliquée plus loin.

2. La nature humaine est une « pâte de péché » et une « pâte de damnation ». Fondièrement souillée par le péché originel elle est tout entière vouée à l'enfer. Dieu, dans sa bonté, consent à sauver quelques-uns de ces êtres souillés et à leur fournir les moyens d'aller au ciel. Mais il abandonne la grande masse à son sort. Cet abandon est la réprobation laquelle, comme on voit, suppose la nature souillée par le péché et n'est pas cause du péché. La prédestination, au contraire, c'est-à-dire la volonté d'arracher à l'enfer quelques-unes de ses victimes, est la cause pour laquelle ses grâces sont accordées aux prédestinés. Saint Thomas est ici l'écho d'Augustin.



et abandonné par la grâce. Et en ce sens la parole du prophète est vraie : « Ta perdition vient de toi, Israël. »

A la troisième on doit dire que la réprobation de Dieu n'enlève rien au pouvoir du réprouvé<sup>1</sup>. C'est pourquoi, quand on dit que le réprouvé ne peut obtenir la grâce, ceci ne doit pas s'entendre d'une impossibilité absolue, mais d'une impossibilité conditionnelle, tout comme il a été dit plus haut (19, 3) que le prédestiné est sauvé nécessairement d'une nécessité conditionnelle qui ne supprime pas la liberté de la volonté. C'est pourquoi, bien que celui qui est réprouvé par Dieu ne puisse obtenir la grâce, pourtant c'est par son libre arbitre qu'il tombe dans tel ou tel péché. C'est pourquoi il est à juste titre tenu pour responsable de la faute.

#### Art. 4. — Les prédestinés sont-ils choisis par Dieu?

1<sup>o</sup> Il semble que les prédestinés ne sont pas choisis par Dieu. Car Denys dit (*Des noms divins*, 4, 1) : « De même que le soleil corporel répand sa lumière sur tous les corps sans faire de choix, ainsi Dieu répand sa bonté. » Or la bonté divine se communique surtout à certaines créatures par la participation à la grâce et à la gloire. Donc Dieu communique la grâce et la gloire sans choix. Or c'est dans cette communication que consiste la prédestination.

2<sup>o</sup> De plus, l'élection suppose l'existence des élus. Or la prédestination existe de toute éternité et elle a pour objet même des êtres qui n'existent pas encore. Donc la prédestination a lieu sans élection.

3<sup>o</sup> De plus, l'élection suppose une sélection. Or il est dit (*I Tim.*, 2, 4) : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Donc la prédestination qui adapte d'avance les hommes au salut, se fait sans élection.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Eph.*, 1, 4) : « Il nous a élus en lui-même avant l'existence du monde. »

---

1. La réprobation se bornant à abandonner les hommes (sauf les prédestinés) à leur triste sort les laisse avec le pouvoir où ils sont. Or, depuis le péché originel, la nature humaine a la liberté de faire le mal; elle n'a que celle-là jusqu'au moment où la grâce vient donner aux prédestinés le moyen de faire le bien. Ajoutons que la nature humaine n'est pas dans l'impossibilité absolue d'obtenir la grâce. Il suffit que quelqu'un soit prédestiné par Dieu pour obtenir ce bienfait. L'impossibilité n'est que conditionnelle en ce sens qu'elle atteint seulement ceux qui ne sont pas prédestinés. Il va sans dire que les prédestinés n'ont rien fait et n'ont pu rien faire pour obtenir leur prédestination. Dieu les a choisis par pure bonté c'est-à-dire arbitrairement.

RÉPONSE. — On doit dire que, du point de vue de notre raison, la prédestination présuppose l'élection laquelle présuppose l'amour. La raison de ceci est que, comme on l'a dit (art. 1), la prédestination fait partie de la providence. Or la providence, tout comme la prudence, ainsi qu'on l'a dit plus haut (22, 2) est le plan qui existe dans l'intelligence et qui décrète l'adaptation de certains êtres à leur fin. Or, l'adaptation d'un être à sa fin ne peut être décrétée que si la fin est préalablement voulue. C'est pourquoi la prédestination de certains hommes au salut éternel présuppose, au point de vue de notre raison, que Dieu veut préalablement leur salut. Or cette volonté comprend l'élection et l'amour. L'amour en tant que Dieu veut pour les élus le bien du salut éternel, car aimer quelqu'un c'est lui vouloir du bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (20, 2 et 3). L'élection en tant qu'il veut ce bien pour quelques-uns de préférence à d'autres, puisqu'il y a des hommes qu'il réprouve comme on a dit plus haut (art. 3). Toutefois le rapport de l'élection et de l'amour n'est pas en nous ce qu'il est en Dieu. Car en nous la volonté n'est pas la cause du bien de celui qu'elle aime. Au contraire, c'est par le bien qui préexiste que nous sommes poussés à aimer. C'est pour cela que nous faisons élection de quelqu'un pour l'aimer; et, par conséquent, l'élection en nous précède l'amour. C'est le contraire qui a lieu en Dieu. Car sa volonté par laquelle il veut le bien de l'être qu'il aime est cause que ce bien est possédé par cet être de préférence à d'autres êtres <sup>1</sup>. Il est donc évident que, du point de vue de notre raison, l'amour est présupposé à l'élection et l'élection est présupposée à la prédestination. C'est pourquoi tous les prédestinés sont élus et aimés.

A la première objection on doit donc dire ceci : Si l'on considère la communication de la bonté divine en général, Dieu communique sa bonté sans élection en ce sens qu'il n'y a pas d'être qui ne participe à sa bonté <sup>2</sup>, ainsi qu'on l'a dit plus haut (6, 4). Mais si l'on considère la communication de tel ou

---

1. Ceci confirme la fin de la note précédente. Tous les hommes sont également souillés, également libres pour pécher, également voués à l'enfer, Dieu aime quelques-uns d'entre eux. Les aimant il décide de les arracher à l'enfer et de les conduire au ciel et de leur fournir le moyen d'aller au ciel qui est la grâce. L'homme n'étant que dans l'impossibilité conditionnelle d'obtenir la grâce reçoit celle qui lui est donnée. Voir d'ailleurs 23, 5, p. 193.

2. La bonté que Dieu communique à tous les hommes sans élection c'est l'existence.

tel bien, Dieu ne fait pas cette communication sans élection, car il donne à certains êtres des biens qu'il ne donne pas à d'autres. C'est pourquoi l'élection intervient dans la collation de la grâce et de la gloire

A la seconde on doit dire ceci : Quand la volonté de celui qui choisit est excitée à son choix par le bien qui préexiste dans l'être choisi, alors l'élection porte nécessairement sur des êtres existants; c'est ce qui arrive dans nos choix. Mais en Dieu il en est autrement ainsi qu'on l'a dit. C'est pourquoi Augustin dit (*Sermon*, 26, 4) : « Des êtres qui n'existent pas sont choisis par Dieu, et néanmoins celui qui choisit ne se trompe pas. »

A la troisième objection on doit dire ceci : Ainsi qu'on l'a vu plus haut (19, 6), Dieu veut que tous les hommes soient sauvés d'une volonté antécédente laquelle n'est pas une volonté proprement dite, mais une volonté à un point de vue; il ne le veut pas de la volonté conséquente laquelle est la volonté proprement dite.

**Art. 5. — La prévision des mérites est-elle la cause de la prédestination?**

1<sup>o</sup> Il semble que la prévision des mérites est la cause de la prédestination. L'Apôtre dit en effet (*Ro*, 8, 29) : « Ceux qu'il a prévus, il les a prédestinés. » Et, sur le texte l'épître aux Romains, 9, 15 : « Je ferai miséricorde à qui je fais miséricorde » la Glose cite ce passage d'Ambroise : « Je ferai miséricorde à celui que je sais par ma prescience devoir revenir à moi de tout son cœur. » Donc il semble que la prescience des mérites est la cause de la prédestination.

2<sup>o</sup> De plus, la prédestination divine étant, selon l'expression d'Augustin (*De la prédestination des saints*, 17), le projet de faire miséricorde, implique la volonté laquelle ne peut pas être dépourvue de raison. Or aucune raison ne peut motiver la prédestination si ce n'est la prévision des mérites. Donc la prévision des mérites est la raison ou la cause de la prédestination.

3<sup>o</sup> De plus, il n'y a pas d'iniquité en Dieu, selon ce qui est dit dans l'épître aux Romains, 9, 14. Et traiter inégalement ceux qui sont égaux paraît être une iniquité. Or tous les hommes sont égaux tant sous le rapport de la nature que sous le rapport du péché originel. Ce qui produit parmi eux l'inégalité ce sont les mérites ou les démérites de leurs propres actions. Donc l'unique cause pour laquelle Dieu prépare aux hommes

des destinées inégales en les prédestinant et en les réprouvant, c'est la prévision de leurs mérites différents.

Mais, à l'encontre, l'Apôtre dit (*Tile*, 3, 5) : « Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais par sa miséricorde. » Or Dieu nous a prédestinés à être sauvés de la même manière qu'il nous a sauvés. Ce n'est donc pas la prévision des mérites qui est la cause ou la raison de la prédestination.

RÉPONSE. — On doit dire ceci. Puisque la prédestination suppose la volonté, ainsi qu'on l'a dit (art. 4), la raison de la prédestination doit être cherchée là où se trouve la raison de la volonté divine. Or, ainsi qu'on a vu plus haut (19, 5), dans la volonté divine l'acte de la volition n'a pas de cause, mais il existe un motif des choses voulues en ce sens que Dieu veut que telle chose soit à cause de telle autre. C'est pourquoi personne n'a été assez insensé pour dire que les mérites étaient la cause de la prédestination considérée dans l'acte divin qui prédestine. Ce qui est en question, c'est de savoir si, considérée dans son effet, la prédestination a une cause. Et ceci revient à chercher si Dieu a décrété d'avance d'accorder à quelqu'un l'effet de la prédestination en vue de ses mérites.

Donc d'aucuns ont dit que l'effet de la prédestination est décrété d'avance pour quelqu'un à cause de mérites acquis dans une vie antérieure. Tel a été le sentiment d'Origène qui a pensé que les âmes humaines ont été créées dès le commencement et que la diversité de leurs œuvres est la cause de la diversité de leurs conditions dans les corps auxquels elles sont unies dans ce monde. Mais ce sentiment est rejeté par l'Apôtre qui dit (*Ro.*, 9, 11) : « Alors qu'ils n'étaient pas encore nés et qu'ils n'avaient fait ni bien ni mal, il fut dit, non à cause de leurs œuvres mais par la volonté de celui qui appelle : Le plus grand sera assujetti au plus petit. »

Donc d'autres ont dit que les mérites acquis dans cette vie sont le motif et la cause de l'effet de la prédestination. Car les pélagiens ont enseigné que le commencement de la bonne action vient de nous et que l'achèvement vient de Dieu. Et ainsi le motif pour lequel le résultat de la prédestination est donné à l'un et non à l'autre est que l'un a donné le commencement de la bonne action en se préparant et que l'autre ne l'a pas donné. Mais ceci est condamné par la déclaration de l'Apôtre (*II Cor.*, 3, 5) : « Nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de penser quelque chose comme venant de nous. »



Or il est impossible de trouver un commencement antérieur à la pensée. C'est pourquoi on ne peut pas dire qu'il existe en nous un commencement qui soit la raison du résultat de la prédestination.

C'est pourquoi d'autres ont dit que les mérites qui suivent l'effet de la prédestination motivent la prédestination en ce sens que Dieu donne la grâce à quelqu'un et a décrété de la lui donner parce qu'il a prévu qu'il userait bien de la grâce, tout comme le roi donne un cheval à quelqu'un qu'il sait devoir en faire un bon usage. Mais ceux-là paraissent faire une distinction entre ce qui est de la grâce et ce qui est du libre arbitre, comme si la même chose ne pouvait provenir de ces deux causes. Or il est manifeste que ce qui est grâce est l'effet de la prédestination, et puisque la grâce résulte de la prédestination, elle ne peut être la cause de la prédestination. S'il y a de notre côté un motif de la prédestination, il est, en tout cas, en dehors de l'effet de la prédestination. Or ce qui vient du libre arbitre n'est pas en dehors de la prédestination pas plus que ce qui vient de la cause seconde n'est en dehors de la cause première. Car la divine providence produit ses effets par l'entremise des causes secondes, ainsi qu'on l'a dit plus haut (19, 5). C'est pourquoi ce qui est fait par le libre arbitre provient de la prédestination.

On doit donc dire que l'effet de la prédestination peut être considéré de deux manières. On peut le considérer en particulier. Sous ce rapport rien n'empêche un effet de la prédestination d'être la cause ou le motif d'un autre effet, celui-ci étant la cause finale du premier lequel est la cause méritoire du second et remplit le rôle que remplit la disposition de la matière. On peut dire, par exemple, que Dieu a décrété de donner à quelqu'un la gloire à cause de ses mérites, et qu'il a décrété de donner à quelqu'un la grâce afin qu'il méritât la gloire. Une autre manière de considérer l'effet de la prédestination est de le prendre en général. Et alors il est impossible que l'effet de la prédestination considéré dans son ensemble ait quelque cause en nous. Cela parce que tout ce qui dans l'homme l'achemine au salut, tout cela y compris la préparation elle-même à la grâce, est englobé en bloc dans l'effet de la prédestination<sup>1</sup>. Cela, en effet, n'a lieu que par le secours divin, selon cette parole des *Lamentations*, 5, 21 : « Seigneur convertissez-nous

---

1. Nouvelle confirmation des notes précédentes (p. 188. 189).



et nous serons convertis. » Toutefois considérée ainsi dans son effet, la prédestination a pour cause la bonté divine à laquelle l'effet de la prédestination se ramène tout entier comme à sa fin et dont il procède comme de son principe et de son premier moteur.

A la première objection on doit donc dire que l'usage prévu de la grâce n'est pas le motif pour lequel la grâce est accordée, ou du moins il n'en est le motif qu'à titre de cause finale comme on l'a dit dans le corps de l'article.

A la seconde on doit dire que, considérée dans son effet général, la prédestination a pour cause la bonté divine<sup>1</sup> elle-même, et qu'un effet particulier est la cause d'un autre (voir le corps de l'article).

A la troisième on doit dire ceci : La bonté divine elle-même fournit le motif de la prédestination des uns et de la réprobation des autres. Car Dieu est dit avoir fait toutes choses pour sa bonté en ce sens qu'il a fait tous les êtres pour que la bonté divine soit représentée en eux. Or la bonté divine qui, en elle-même est une et simple, ne peut être représentée dans les êtres que sous des formes multiples et variées; cela parce que les choses créées sont impuissantes à atteindre la simplicité divine. C'est pourquoi la perfection de l'univers requiert une hiérarchie des êtres dont les uns occupent dans l'univers un rang élevé, tandis que les autres occupent un rang inférieur. Et, pour que soit maintenue la multiplicité des degrés qui composent cette hiérarchie, Dieu permet l'existence de quelques maux sans lesquels beaucoup de biens ne pourraient exister<sup>2</sup>, ainsi qu'on l'a dit plus haut (22, 2) et ainsi que cela résulte des textes d'Augustin (*A Simplicien*, 1, 11; *Du bien de la persévérance*, 2, 8).

Considérons le genre humain dans son ensemble comme s'il

1. C'est en effet, par pure bonté que Dieu arrache à l'enfer quelques-unes des créatures qui devaient normalement y aller.

2. 1° Les créatures doivent représenter ou si l'on veut refléter la bonté divine : c'est là leur raison d'être; 2° Chacune ne peut la refléter que d'une manière fragmentaire; 3° Donc les créatures doivent être multiples et variées pour que les reflets fragmentaires soient multiples et variés; 4° Donc elles doivent aussi être hiérarchisées; 5° Il faut de plus qu'il y ait quelques maux, sans quoi la hiérarchie ne serait pas maintenue. — Nous sommes en présence de cinq propositions déduites les unes des autres. La quatrième est contestable, car les créatures pourraient refléter les divers aspects de la bonté infinie sans être surbordonnées les unes aux autres. La cinquième est un abominable sophisme. Mais il s'agit de légitimer à nouveau le mal de la défectuosité naturelle. Notons encore l'euphémisme « quelques maux », *permittit aliqua mala fieri*.

était l'univers tout entier. Dieu a donc voulu que, parmi les hommes, les uns, ceux qu'il prédestine, représentent sa bonté sous l'aspect de la miséricorde qui épargne; les autres, ceux qu'il réprouve, sous l'aspect de la justice qui punit. Et voilà le motif pour lequel Dieu élit certains hommes, pour lequel il réprouve certains autres hommes<sup>1</sup>. Et cette cause l'Apôtre l'assigne en disant (*Ro*, 9, 22) : « Dieu, voulant montrer sa colère, c'est-à-dire la vindicte de sa justice, et faire connaître sa puissance a supporté, c'est-à-dire a permis, avec une grande patience des vases de colère formés pour la perdition, pour montrer la richesse de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a préparés pour sa gloire. » Il dit aussi (*II Tim*, 2, 20) : « Dans une grande maison il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais encore des vases de bois et d'argile; les uns sont des vases d'honneur, les autres des vases d'un usage vil. »

Mais pourquoi a-t-il élu ceux-ci pour la gloire et a-t-il réprouvé ceux-là? A cela il n'y a pas d'autre motif que la volonté divine<sup>2</sup>. C'est pourquoi Augustin dit (*Sur saint Jean traité*, 26) : « Pourquoi attire-t-il celui-ci et n'attire-t-il pas celui-là? N'essaie pas de savoir si tu ne veux pas te tromper. » Ainsi, dans le domaine de la nature, alors que la matière première est en elle-même entièrement uniforme, on peut indiquer le motif pour lequel une partie de cette matière a été créée par Dieu à l'origine sous la forme de feu et une autre sous la forme de terre : Dieu a voulu par là introduire la diversité des espèces dans les choses de la nature. Mais pourquoi est-ce telle partie de la matière qui existe sous telle forme et telle autre partie qui existe sous telle autre forme? A cela il n'y a pas d'autre motif que la volonté divine. Ainsi encore l'art exige qu'il y ait des pierres dans une partie de la muraille et

1. Nouvelle déduction. Dans la bonté divine il y a la miséricorde qui épargne, mais il y a aussi la justice qui punit. Ce second aspect devait donc être reflété puisque le but de la création est de refléter les multiples aspects de la bonté infinie. *Et voilà pourquoi Dieu élit certains hommes, pourquoi il réprouve certains autres hommes* : la perfection de l'univers demande qu'il y ait des damnés. Augustin l'auteur de ce dogme avoue (*Opus imperfectum*, 3, 24 et 26) qu'il y a une grande différence entre les règles de la justice de Dieu et celles de la justice de l'homme. Bossuet (*Défense de la Tradition*, XI, 4) fait le même aveu. Je n'ai rien vu de pareil dans saint Thomas.

2. Cette horrible dissertation justifie les notes qu'on a lues plus haut. Augustin dont saint Thomas est ici le disciple suppose le genre humain sous la loi du péché originel. On verra ultérieurement comment il explique cette loi.

qu'il y ait d'autres pierres dans une autre partie; mais c'est exclusivement la volonté de l'ouvrier qui a mis telle pierre ici et telle autre là. Pourtant Dieu ne commet aucune injustice en préparant un sort inégal à des êtres égaux. Il agirait contre les règles de la justice, si le résultat de la prédestination était conféré aux créatures comme une dette et non comme un bienfait. Car, dans les choses qui sont octroyées par bienfait, chacun peut à son gré donner plus ou moins à qui il veut. Ce faisant il n'enfreint point les règles de la justice, pourvu qu'il ne refuse à personne ce qui lui est dû. Et c'est cela que dit le père de famille dans saint Matthieu, 20, 15 : « Prends ce qui est à toi et va-t-en. Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux? »

**Art. 6. — La prédestination est-elle certaine?**

1<sup>o</sup> Il semble que la prédestination n'est pas certaine. Car commentant le texte de l'Apocalypse, 3, 11 : « Garde ce que tu as, de peur qu'un autre ne reçoive ta couronne », Augustin dit (*De la Correction et de la Grâce*, 13) : « Un autre ne recevra que si celui-ci perd. » Donc la couronne qui est le résultat de la prédestination peut être acquise et perdue. Donc la prédestination n'est pas certaine.

2<sup>o</sup> Ce qui découle d'une hypothèse possible ne peut pas être impossible. Or il est possible qu'un prédestiné, par exemple Pierre, pêche et soit tué juste à ce moment. Or, dans cette hypothèse, le résultat de la prédestination serait empêché. Cela n'est donc pas impossible et, par conséquent, la prédestination n'est pas certaine.

3<sup>o</sup> Tout ce que Dieu a pu, il le peut encore. Or il a pu ne pas prédestiner tel homme qu'il a prédestiné. Donc il peut maintenant ne pas le prédestiner et, par conséquent, la prédestination n'est pas certaine.

Mais, à l'encontre, sur le texte (*Ro.*, 8) : « Ceux qu'il a prévus il les a prédestinés » la Glose tirée d'Augustin dit (*Du don de la persévérance*, 14) : « La prédestination est la prévision et la préparation des bienfaits de Dieu par laquelle tous ceux qui sont délivrés le sont d'une manière très certaine. »

RÉPONSE. — On doit dire ceci : La prédestination obtient son résultat d'une manière très sûre et infaillible; pourtant elle n'implique pas la nécessité, ce qui veut dire que son résultat n'est pas obtenu d'une manière nécessaire. On a dit plus haut (art. 1) que la prédestination fait partie de la providence. Or tout ce qui est soumis à la providence n'est pas nécessaire.

Certains résultats sont contingents conformément à la condition des causes secondes auxquelles la divine providence a assigné la production de ces effets. Pourtant le plan de la providence est infaillible, comme on l'a vu (22, 4). Donc, de même, le plan de la prédestination est certain sans pourtant que soit supprimée la liberté de l'arbitre qui fait que le résultat de la prédestination est obtenu d'une manière contingente. Il faut d'ailleurs se reporter à ce qui a été dit plus haut (14, 13 et 19, 4) sur la science et la volonté divines, qui sont très sûres et infaillibles, sans pourtant supprimer la contingence des choses.

A la première objection on doit dire que la couronne peut appartenir à quelqu'un de deux manières. Elle peut lui appartenir par suite de la prédestination divine et, dans ce sens, personne ne perd sa couronne. Elle peut lui appartenir par le mérite de la grâce, attendu que ce que nous méritons est, en quelque manière, à nous. En ce sens on perd sa couronne dès qu'on a commis un péché mortel. Et un autre reçoit cette couronne perdue en tant qu'il est substitué à la place de celui qui l'a perdue. Car Dieu ne permet la chute des uns que pour susciter les autres selon ce qui est dit (*Job*, 34, 24) : « Il en brisera beaucoup, il en brisera d'innombrables et il en mettra d'autres à leur place. » C'est ainsi, en effet, que les hommes ont été substitués aux anges et les païens aux juifs. Et celui qui a été substitué dans l'état de grâce reçoit la couronne de celui qui est tombé, en ce sens que les bonnes actions faites par ce dernier seront un objet de joie pour l'autre dans la vie éternelle où chacun se réjouira tant de ses bonnes actions que des bonnes actions commises par les autres.

A la seconde on doit dire ceci : Considérée en soi la mort d'un prédestiné en état de péché mortel n'a rien d'impossible. Elle devient impossible dans le cas, qui est celui de l'hypothèse, où l'homme en question est prédestiné. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que la prédestination puisse être en défaut.

A la troisième on doit dire ceci : La prédestination implique, ainsi qu'on l'a dit (art. 4), la divine volonté. Or quand Dieu veut une chose créée, cette chose est nécessaire par hypothèse, à cause de l'immutabilité de la volonté divine, mais elle ne l'est pas au point de vue absolu. Il en est de même pour la prédestination. Par conséquent, sans doute Dieu peut, absolument parlant, prédestiner ou ne pas prédestiner. Mais il ne peut pas, dans le sens composé, ne pas prédestiner celui qu'il a prédes-



tiné. Donc l'objection ne supprime pas la certitude de la prédestination.

Art. 7. — Le nombre des prédestinés est-il fixé définitivement?

1<sup>o</sup> Il semble que le nombre des prédestinés n'est pas fixé définitivement, car un chiffre auquel on peut ajouter n'est pas fixé définitivement. Or on peut, semble-t-il, ajouter au chiffre des prédestinés, car il est dit dans le *Deutéronome* : « Que le Seigneur notre Dieu ajoute à ce nombre beaucoup de milliers. » La Glose ordinaire explique que ce nombre était arrêté par Dieu qui connaît ceux qui sont à lui. Donc le nombre des prédestinés n'est pas fixé définitivement.

2<sup>o</sup> De plus, il est impossible d'assigner un motif pour lequel Dieu déciderait de conduire au salut tel nombre d'hommes plutôt que tel autre. Or aucune décision n'est prise par Dieu sans motif. Donc le nombre des élus n'est pas fixé par Dieu d'une manière définitive.

3<sup>o</sup> De plus, l'action de Dieu est plus parfaite que l'action de la nature. Or dans les œuvres de la nature le bien se trouve dans le plus grand nombre de cas, la défectuosité et le mal dans le petit nombre. Donc, si le nombre des élus était fixé par Dieu il y aurait plus d'élus que de damnés. Or le contraire apparaît dans saint Matthieu, 7, 13 où il est dit : « Large et spacieuse est la voie qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui la prennent. Etroite est la porte, étroite est la voie qui conduit à la vie et peu nombreux sont ceux qui la trouvent. » Donc le nombre des élus n'est pas fixé par Dieu.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la correction et de la grâce*, 13) : « Le nombre des prédestinés est fixé; il ne peut être ni augmenté ni diminué. »

RÉPONSE. — On doit dire que le nombre des prédestinés est fixé définitivement. Quelques-uns ont dit qu'il est fixé formellement mais non matériellement : par exemple il est décidé qu'il y en aura cent ou mille de sauvés, mais il n'est pas décidé que ce seront ceux-ci ou ceux-là. Mais cette opinion supprime la certitude de la prédestination dont nous avons parlé plus haut (art. 6). C'est pourquoi il faut dire que le nombre des prédestinés est fixé en Dieu non seulement formellement mais encore matériellement. Mais on doit remarquer que le nombre des prédestinés est fixé en Dieu, non seulement en tant qu'il est connu c'est-à-dire en tant que Dieu sait combien d'hommes doivent être sauvés — car en ce sens le nombre des gouttes de



pluie et des grains de sable de la mer est lui aussi fixé en Dieu — mais parce qu'il résulte d'une élection et d'un décret.

Pour comprendre ceci il faut savoir que tout agent tend à faire quelque chose de fini, comme on l'a vu plus haut (7, 2 et 3). Or tout agent, qui a arrêté pour son œuvre une mesure déterminée, fixe un nombre pour les parties essentielles de l'ouvrage, pour celles qui sont requises pour elles-mêmes à la perfection de l'ensemble. Il ne fixe pas un nombre déterminé pour les parties qui ne sont pas requises pour elles-mêmes mais pour autre chose. Celles-là il les emploie en aussi grand nombre qu'il en a besoin pour autre chose. Par exemple l'architecte détermine dans son esprit les dimensions d'une maison; il détermine aussi le nombre des chambres qu'il veut faire dans la maison, ainsi que les dimensions des murs et du toit. Quant aux pierres il n'en fixe pas le nombre, mais il en prend tout ce que requièrent les dimensions des murs. C'est ainsi que l'on doit se représenter ce qui se passe en Dieu par rapport à l'univers qui est son œuvre. Dieu a fixé d'avance les dimensions que doit avoir l'univers dans son ensemble, le nombre qui convient aux parties essentielles de l'univers, c'est-à-dire à celles qui ont un rapport quelconque avec sa perpétuité. Il a donc fixé le nombre des sphères, le nombre des étoiles, le nombre des éléments, le nombre des espèces des êtres. Quant aux individus corruptibles ils ne concourent pas au bien de l'univers comme pièces principales, mais comme accessoires en tant qu'ils servent à assurer le bien de l'espèce. C'est pourquoi, bien que Dieu connaisse le nombre de tous les individus, pourtant le chiffre des bœufs, des moucheron et des autres êtres de ce genre n'est pas arrêté pour lui-même par Dieu. La divine providence produit de ces êtres autant qu'il en faut pour la conservation des espèces. Or, parmi toutes les créatures, celles dont la contribution au bien de l'univers est la plus importante sont les créatures raisonnables lesquelles, comme telles, sont incorruptibles; principalement celles qui obtiennent la béatitude, qui atteignent le plus immédiatement leur fin dernière. Donc le nombre des prédestinés est fixé en Dieu, non seulement en tant qu'il est connu mais parce qu'il est la résultante d'un décret principal.

Mais il n'en est pas du tout ainsi du nombre des réprouvés. Eux, ils ont manifestement été déterminés d'avance par Dieu pour le bien des élus parce que (Ro. 8, 29) « tout concourt à leur bien. »

Pour ce qui est du nombre des prédestinés, quelques-uns disent que le chiffre des hommes élus égalera le chiffre des anges tombés. Selon d'autres il y aura autant d'élus parmi les hommes qu'il y a eu d'anges à persévérer. Selon d'autres le nombre des hommes élus égalera le nombre des anges tombés augmenté du nombre de tous les anges créés. Mais il vaut mieux dire que « Dieu seul connaît le nombre des élus appelés à prendre place au sein de la félicité céleste », ainsi qu'il est dit dans la collecte pour les vivants et pour les morts.

A la première objection on doit donc dire que le texte du Deutéronome doit s'entendre de ceux à qui Dieu a décidé de donner la justice dans la vie présente. C'est leur nombre et non celui des prédestinés qui est augmenté ou diminué.

A la seconde on doit dire que le motif pour lequel telle quantité d'une partie est prise a son fondement dans le rapport de la partie au tout. Par conséquent le motif pour lequel Dieu a créé tel nombre d'étoiles ou tel nombre d'espèces d'êtres, pour lequel aussi il a prédestiné tel nombre d'hommes, a son fondement dans le rapport de ces parties principales avec le bien de l'univers.

A la troisième on doit dire que le bien proportionné à l'état commun d'une nature est réalisé dans le plus grand nombre des cas et que la non-réalisation de ce bien est l'exception. Mais le bien qui dépasse l'état commun de la nature ne se trouve que dans la minorité des cas, et dans le plus grand nombre des cas ce bien fait défaut. Par exemple, il est manifeste que le plus grand nombre des hommes ont la science nécessaire pour se conduire dans la vie et que les idiots et les fous qui n'ont pas ce minimum sont en petit nombre. Mais, en très petit nombre, sont comparativement ceux qui arrivent à la connaissance approfondie des choses abstraites. Par conséquent, comme le bonheur éternel consistant dans la vision de Dieu dépasse l'état commun de la nature, étant donné surtout qu'elle est dépourvue de la grâce par la corruption du péché originel, ceux qui sont sauvés sont en minorité <sup>1</sup>. Et la miséri-

---

1. Des deux raisons qui sont apportées ici pour expliquer le petit nombre des élus la seconde fait état du péché originel et suppose le genre humain voué tout entier à l'enfer. L'ayant déjà rencontrée nous n'avons pas à en parler ici. Occupons-nous de la première. Elle fait abstraction du péché originel. Pour la comprendre il faut se rappeler que saint Thomas tient la vision de Dieu pour un bien que nous désirons naturellement mais auquel nous ne pouvons pas parvenir par nos seules forces (p. 119). Son raisonnement est celui-ci : Si les hommes pouvaient par leur

corde de Dieu brille en cela surtout qu'elle mène quelques-uns à ce salut que le plus grand nombre des hommes manquent selon le cours ordinaire et l'inclination de la nature.

**Art. 8. — La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints?**

Considérée dans son décret éternel la prédestination ne peut être aidée par personne; considérée dans son résultat, elle peut être aidée par les prières des saints.

## QUESTION XXIV

### DU LIVRE DE VIE

**Art. 1. — Le livre de vie est-il la même chose que la prédestination?**

Le livre de vie est une métaphore qui sert à désigner la connaissance précise que Dieu possède des prédestinés.

**Art. 2. — Le livre de vie ne s'entend-il que de la vie glorieuse des prédestinés?**

A proprement parler le livre de vie ne concerne que la vie de la gloire, puisque les élus de Dieu y sont seuls inscrits.

**Art. 3. — Peut-on être effacé du livre de vie?**

La promesse de ne pas être effacé du livre de vie étant une des récompenses des justes signalées dans l'Apocalypse 3, 5, on peut être effacé du livre de vie non seulement d'après notre manière de penser mais en réalité.

## QUESTION XXV

### DE LA PUISSANCE DIVINE

Après l'étude de la prescience de Dieu, de sa volonté et de ce qui s'y rapporte, il reste à traiter de la puissance divine.

travail arriver à la vision béatifique qu'ils désirent, quelques-uns la manqueraient (ceci parce que le mal de la défectuosité fait partie du bien de l'univers) toutefois ce serait le petit nombre. Mais les hommes ont besoin du secours de Dieu pour le voir : dans ces conditions on ne doit pas être surpris de constater que peu d'entre eux arrivent à leur fin. De son côté la logique dit que Dieu se devait à lui-même de réaliser les aspirations de l'homme. Le raisonnement de saint Thomas est un sophisme. Ajoutons que l'exemple auquel il a recours pour étayer son argumentation est à côté du sujet.

Sur ce sujet six questions se posent : 1° Dieu a-t-il la puissance? 2° Sa puissance est-elle infinie? 3° Est-il tout-puissant? 4° Peut-il faire que le passé n'ait pas existé? 5° Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas ou ne pas faire ce qu'il fait? 6° Peut-il faire des choses meilleures que celles qu'il fait?

**Art. 1. — Dieu a-t-il la puissance?**

L'activité étant une perfection, Dieu qui est acte pur et absolument parfait, est au plus haut degré un principe d'activité. Il a donc la puissance entendue dans le sens actif c'est-à-dire comme principe d'action. Quant à la puissance passive il ne l'a à aucun degré.

**Art. 2. — La puissance de Dieu est-elle infinie?**

1° Il semble que la puissance de Dieu n'est pas infinie. Car, selon le Philosophe (*Physique*, 3, 63-65), l'infini est l'imparfait. Or la puissance de Dieu n'est pas imparfaite. Donc elle n'est pas infinie.

2° De plus, toute puissance se manifeste par son effet. Autrement elle serait vaine. Donc si la puissance de Dieu était infinie, elle pourrait produire un effet infini; ce qui est impossible.

3° De plus, le Philosophe démontre (*Physique*, 8, 79) qu'une puissance corporelle qui serait infinie produirait un mouvement instantané. Or Dieu ne meut rien instantanément; mais le mouvement qu'il imprime à la créature spirituelle s'accomplit dans le temps, et le mouvement qu'il imprime à la créature corporelle s'accomplit dans l'espace et dans le temps, selon ce que dit Augustin (*La Genèse interprétée littéralement*, 8, 20). Donc sa puissance n'est pas infinie.

Mais, à l'encontre, Hilaire dit (*De la Trinité*, 8) que Dieu a une puissance immense, qu'il est vivant et puissant. Or tout ce qui est immense est infini. Donc la puissance divine est infinie.

**RÉPONSE.** — On doit dire : Comme on l'a montré dans l'article précédent, la puissance active est en Dieu égale à ce qu'est son existence en acte. Or son existence est infinie, attendu qu'elle n'est limitée par aucun récipient, comme il résulte de ce qui a été dit plus haut (7, 1) alors qu'il était question de l'infinité de l'essence divine. C'est pourquoi il est nécessaire que la puissance active de Dieu soit infinie. Car, dans tous les agents; on constate que plus un agent possède parfaitement la forme par laquelle il agit, plus sa puissance

d'action est grande. Par exemple plus un objet est chaud, plus il a le pouvoir de chauffer. Ce pouvoir serait même infini si sa chaleur était infinie. C'est pourquoi, puisque l'essence divine par laquelle Dieu agit est infinie, comme on l'a prouvé dans l'endroit qui vient d'être cité, il s'ensuit que sa puissance est infinie.

A la première objection on doit dire que le Philosophe parle de l'infini considéré dans la matière qui n'est pas limitée par la forme, tel qu'est l'infini de la quantité. Or ce n'est pas ainsi que l'essence divine est infinie ainsi qu'on l'a vu dans l'endroit indiqué. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que la puissance de Dieu est imparfaite.

A la seconde on doit dire : La puissance d'un agent univoque se manifeste tout entière dans son effet : ainsi la puissance génératrice de l'homme ne va pas plus loin que la génération d'un homme. Mais la puissance d'un agent qui n'est pas univoque ne se manifeste pas tout entière dans la production de son effet. Ainsi la puissance du soleil ne se manifeste pas entièrement dans la production d'un animal engendré par la pourriture. Or il est manifeste que Dieu n'est pas un agent univoque. Car rien n'est de la même espèce ni du même genre que lui ainsi qu'on l'a démontré plus haut (3, 5 et 4, 3). C'est pourquoi son effet est toujours moindre que sa puissance. Donc la puissance de Dieu n'est pas obligée de manifester son infinité en produisant un effet infini. Néanmoins la puissance de Dieu ne serait pas vaine même si elle ne produisait aucun effet. Ce qui est vain c'est l'être qui n'arrive pas au but auquel il est destiné. Or l'effet de la puissance de Dieu n'est pas pour elle un but auquel elle est destinée. C'est, au contraire, elle qui est le but de son effet.

A la troisième on doit dire : Le Philosophe démontre (*Physique*, 8, 69) qu'un corps dont la puissance serait infinie communiquerait le mouvement en dehors du temps. Mais il démontre aussi que la puissance du moteur céleste est infinie parce qu'elle peut produire le mouvement pendant un temps infini. Ceci prouve que, dans sa pensée, la puissance infinie d'un corps, si elle existait, communiquerait le mouvement en dehors du temps, mais qu'il n'en est pas de même de la puissance d'un moteur incorporel. Ceci tient à ce que un corps qui meut un autre corps est un agent univoque dont, par conséquent, la puissance doit se manifester tout entière dans le mouvement. Donc, puisque la rapidité avec laquelle un moteur



corporel imprime le mouvement grandit avec sa puissance, si cette puissance est infinie elle devra nécessairement agir avec une rapidité incomparablement plus grande, ce qui revient à dire qu'elle imprimera le mouvement sans aucun délai de temps. Mais le moteur incorporel n'est pas un agent univoque. C'est pourquoi sa puissance n'est pas obligée de se manifester tout entière dans le mouvement de manière à imprimer le mouvement sans délai de temps; surtout étant donné qu'il meut selon la disposition de sa volonté.

### Art. 3. — Dieu est-il tout-puissant?

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu n'est pas tout-puissant. Car parmi les réalités il y en a une qui consiste à être mue et à être passive. Or de cette réalité Dieu est incapable puisqu'il est immobile, comme on l'a dit plus haut (2, 3 et 2, 1). Donc il n'est pas tout-puissant.

2<sup>o</sup> De plus, le péché est le produit d'un acte. Or Dieu ne peut ni pécher ni se nier lui-même, selon ce qui est dit dans II *Tim.* 2. Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

3<sup>o</sup> De plus, il est dit de Dieu (*Collecte du dixième dimanche après la Pentecôte*) qu'il « manifeste sa toute-puissance surtout en pardonnant et en ayant pitié ». Donc l'extrême limite de la puissance divine c'est le pardon et la pitié. Il y a pourtant quelque chose de bien plus grand que le pardon et la pitié, par exemple créer le monde ou faire acte de ce genre. Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

4<sup>o</sup> De plus, au sujet du texte (I *Cor.*, 1, 20) : « Dieu a rendu folle la sagesse du monde », on lit dans la Glose cette parole d'Ambroise : « Dieu a rendu folle la sagesse du monde en montrant que ce qu'elle jugeait impossible est possible. » C'est pourquoi il semble que la distinction du possible et de l'impossible doit être faite en prenant comme base d'appréciation, non pas les causes secondes ainsi que le fait la sagesse de ce monde, mais la puissance divine. Donc, si Dieu est tout-puissant tout sera possible et il n'y a plus rien d'impossible. Mais, en supprimant l'impossible, on supprime aussi le nécessaire, car il est impossible que ce qui existe nécessairement ne soit pas. Donc, si Dieu est tout-puissant il n'y aura rien de nécessaire dans le monde. Or ceci est impossible. Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Luc*, 1, 37) : « Aucune parole n'est impossible à Dieu. »

RÉPONSE. — On doit dire que tous s'accordent généralement à reconnaître que Dieu est tout-puissant. Mais il paraît difficile d'expliquer en quoi consiste cette toute-puissance. Car, quand on dit que Dieu peut toutes choses, il y a lieu de se demander ce qui est renfermé sous ce terme collectif.

Mais, puisque la puissance a pour objet le possible, dire que Dieu peut toutes choses c'est, pour celui qui examine les choses exactement, dire que Dieu peut tous les possibles et qu'il est appelé pour ce motif tout-puissant. Mais le possible peut, d'après le Philosophe (*Métaphysique*, 5, 17) être pris dans deux sens. Dans le premier sens il est entendu par rapport à une puissance : ainsi ce qui est soumis à la puissance humaine est possible à l'homme. Dans un autre sens il est pris absolument d'après le rapport des termes. Or on ne peut pas dire que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à une nature créée, attendu que la puissance divine s'étend au delà. Mais si l'on dit que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à sa puissance, cette explication de la toute-puissance tourne dans un cercle vicieux, car cela revient à dire que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut. Il reste donc que Dieu doit être dit tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible absolument, ce qui est une autre manière d'entendre le possible. Or une chose est dite possible ou impossible absolument selon le rapport que les termes ont entre eux. Ce qui est possible absolument c'est ce dont l'attribut ne répugne pas au sujet, par exemple : Socrate est assis. Ce qui est impossible absolument c'est ce dont l'attribut répugne au sujet, par exemple : L'homme est un âne.

Or on doit noter ceci : Puisque tout agent reproduit son semblable, à toute puissance active correspond un possible qui est son objet propre et qui est réalisé par l'acte sur lequel est fondée la puissance active; ainsi la puissance calorique a pour objet propre ce qui est susceptible d'être chauffé. Or l'existence divine sur laquelle est fondée la puissance divine est une existence infinie non limitée par un genre, mais possédant d'avance en elle-même la perfection de toute l'existence. C'est pourquoi tout ce qui a ou peut avoir l'existence est compris dans les possibles absolus, à l'égard desquels Dieu est dit tout-puissant.

Or il n'y a d'opposé à l'être que le non-être. Donc ce qui répugne au possible absolu lequel est soumis à la toute-puis-

sance divine, c'est ce qui implique simultanément l'être et le non-être. Cela n'est pas du domaine de la puissance divine, non parce qu'il y a en elle une lacune, mais parce que ce n'est ni faisable ni possible. Donc tout ce qui n'implique pas contradiction fait partie des possibles à l'égard desquels Dieu est tout-puissant. Mais ce qui implique contradiction n'est pas compris dans la toute-puissance divine, parce que c'est en dehors de la notion du possible. C'est pourquoi, au lieu de dire que Dieu ne peut pas faire cela, il est plus exact de dire que cela ne peut pas être fait. Et ceci n'est pas opposé à la parole de l'ange : « Aucune parole n'est impossible à Dieu » ; car ce qui implique contradiction ne peut être une parole, attendu que c'est impensable.

A la première objection on doit donc dire : Dieu est dit tout-puissant au point de vue de la puissance active et non de la puissance passive, ainsi qu'on l'a dit dans l'article 1 et dans celui-ci. C'est pourquoi, de ce qu'il ne peut être mû ni être passif, il ne s'ensuit rien contre sa toute-puissance.

A la seconde on doit dire que pécher c'est s'écarter de l'action parfaite. C'est pourquoi pouvoir pécher c'est pouvoir faillir dans l'action, ce qui répugne à la toute-puissance ; et c'est précisément parce que Dieu est tout-puissant qu'il ne peut pécher. Il est vrai que le Philosophe dit (*Topiques*, 4, 3) que Dieu peut faire le mal de propos délibéré. Mais ceci doit peut-être s'entendre dans le sens d'une proposition conditionnelle dont l'antécédent est impossible, par exemple dans ce sens : Dieu peut faire le mal s'il le veut. Car une proposition peut être vraie, même si son antécédent et son conséquent sont impossibles ; par exemple cette proposition : Si l'homme est un âne, il a quatre pieds. Peut-être aussi faut-il entendre que Dieu peut faire des choses qui nous paraissent mauvaises et qui seraient bonnes s'il les faisait. Peut-être enfin est-il l'écho de la croyance des païens qui disaient que des hommes étaient transformés en dieux comme Jupiter ou Mercure.

A la troisième on doit dire : La toute-puissance de Dieu se montre surtout quand il pardonne et a pitié, parce que remettre librement les péchés est la preuve du pouvoir souverain de Dieu. Car celui qui est soumis à la loi d'un supérieur ne peut pas pardonner librement les péchés. On peut dire aussi que Dieu, en pardonnant aux hommes et en ayant pitié d'eux, les conduit à la participation du bien infini qui est l'effet ultime de la puissance divine. On peut dire encore que, selon ce qui

a été dit plus haut (21, 4), l'effet de la miséricorde divine est le fondement de toutes les œuvres divines; car rien n'est dû à un être si ce n'est comme conséquence d'un don que Dieu lui a fait gratuitement. Or la toute-puissance divine se manifeste surtout en ce que l'institution première de tous les biens vient de Dieu.

A la quatrième on doit dire : Le possible absolu a son fondement non dans les causes supérieures, ou dans les causes inférieures, mais en lui-même. Mais ce qui est possible à une puissance est appelé possible par rapport à sa cause prochaine. C'est pourquoi les effets dont Dieu seul peut être la cause immédiate, comme créer, justifier, etc. sont dits possibles par rapport à la cause supérieure. Mais ce qui peut être fait par les causes inférieures est dit possible pour ces causes inférieures. Car l'effet reçoit son caractère de contingence ou de nécessité de la condition de sa cause prochaine, comme on l'a dit plus haut (14, 13 à 2). Quant à la sagesse du monde, ce qui montre sa folie, c'est que les choses impossibles à la nature lui paraissent aussi être impossibles à Dieu. On voit par là que la toute-puissance de Dieu ne supprime ni l'impossibilité ni la nécessité des choses.

**Art. 4. — Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas existé?**

Dieu ne peut faire que le passé n'ait pas existé, parce que cette proposition contient une contradiction et que le contradictoire n'est pas du ressort de la toute puissance divine.

**Art. 5. — Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas?**

La bonté divine, qui est la fin des êtres créés, les dépassant incomparablement, la sagesse divine n'est pas liée à un ordre de choses en sorte qu'elle ne pourrait en réaliser un autre. On doit donc dire absolument que Dieu peut faire des choses autres que celles qu'il fait.

**Art. 6. — Dieu peut-il faire des choses meilleures que celles qu'il a faites?**

1<sup>o</sup> Il semble que Dieu ne peut faire des choses meilleures que celles qu'il fait. Car tout ce que Dieu fait, il le fait avec une puissance et une sagesse souveraines. Or plus la puissance et la sagesse qui président à la production d'une chose sont



grandes, plus cette chose est meilleure. Donc Dieu ne peut rien faire de meilleur que ce qu'il fait.

2<sup>o</sup> De plus, Augustin argumente ainsi (*Contre Maximin*, 3, 7) : « Si Dieu a pu engendrer un fils égal à lui et ne l'a pas voulu, il est un envieux. » Pour le même motif Dieu sera un envieux si, ayant pu faire des choses meilleures que celles qu'il a faites, il n'a pas voulu les faire. Or l'envie répugne absolument à Dieu. Donc Dieu fait toujours ce qu'il y a de mieux et, par conséquent, il ne peut faire rien de meilleur que ce qu'il a fait.

3<sup>o</sup> De plus, il ne peut y avoir rien de meilleur que ce qui est bon au plus haut degré, parce qu'il n'y a rien de plus grand que ce qui est le plus grand. Or Augustin dit (*Enchiridion*, 10) que chaque être est bon, mais que l'ensemble des êtres est très bon, parce que de l'ensemble des êtres résulte la beauté admirable de l'univers. Donc un univers meilleur que celui-ci n'est pas possible.

4<sup>o</sup> De plus, le Christ, comme homme, est plein de grâce et de vérité; il possède l'Esprit sans mesure et, par conséquent, il ne peut être meilleur. De même la béatitude créée est appelée le souverain bien et, par conséquent, elle ne peut être meilleure. De même la bienheureuse vierge Marie est élevée au-dessus des chœurs des anges et, par conséquent, elle ne peut être meilleure. Donc Dieu ne peut faire tout ce qu'il a fait meilleur qu'il ne l'a fait.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Eph.*, 3, 20) que Dieu peut faire infiniment au delà de ce que nous demandons ou pensons.

RÉPONSE. — On doit dire que la bonté d'un être est double. L'une fait partie de son essence; par exemple être raisonnable est de l'essence de l'homme. Au point de vue de cette bonté, Dieu ne peut faire un être meilleur qu'il n'est; bien qu'il puisse faire un autre être meilleur que celui-là. De même aussi il ne peut faire le nombre quatre plus grand qu'il n'est parce que, devenu plus grand, ce nombre cesserait d'être le nombre quatre et serait un autre nombre. Car l'adjonction d'une différence substantielle est, dans les définitions, ce qu'est l'addition d'une unité dans les nombres; comme le dit la *Métaphysique*, 8, 10. L'autre bonté est étrangère à l'essence de l'être; c'est de cette manière que la vertu et la sagesse sont des biens pour l'homme. Au point de vue de cette bonté, Dieu peut rendre meilleurs les êtres qu'il a faits. D'une manière absolue Dieu peut faire un être meilleur que n'importe quel être créé par lui.



A la première objection on doit dire : Quand on dit que Dieu peut mieux faire que ce qu'il fait, on est dans le vrai si le mot « mieux » est pris comme un nom; car étant donné n'importe quel être il peut en faire un meilleur. Quant à faire le même être meilleur qu'il n'est, Dieu le peut sous un rapport, et, sous un autre rapport, il ne le peut pas comme on l'a dit dans le corps de l'article. Mais si l'on prend le mot « mieux » comme adverbe et qu'on l'emploie à désigner la manière d'agir de la cause, en ce sens Dieu ne peut rien faire mieux que ce qu'il fait, parce qu'il ne peut rien faire avec plus de sagesse et de bonté. Mais, si on applique l'adverbe à l'effet produit, dans ce sens Dieu peut faire mieux; car il peut donner aux êtres faits par lui une meilleure manière d'être pourvu qu'elle soit accidentelle et non essentielle.

A la seconde on doit dire : Il est de la nature d'un fils d'être égal à son père quand il est arrivé à l'état parfait; mais il n'est pas de la nature d'une créature d'être meilleure que Dieu ne l'a faite. Il n'y a donc pas de parité.

A la troisième on doit dire : L'univers, si on le prend avec les êtres qui le composent actuellement, ne peut être meilleur qu'il n'est, parce que l'ordre selon lequel Dieu a disposé ces êtres est tout ce qu'il y a de plus convenable, et que cet ordre constitue le bien de l'univers. Si l'un de ces êtres était meilleur, l'arrangement serait troublé, tout comme l'harmonie des sons de la lyre serait troublée si l'une des cordes était forcée. Toutefois Dieu pourrait faire d'autres êtres ou ajouter d'autres êtres à ceux qui existent. Il y aurait alors un autre univers meilleur.

A la quatrième il faut dire : L'humanité du Christ, parce qu'elle est unie à Dieu, la béatitude créée, parce qu'elle consiste dans la puissance de Dieu, la bienheureuse vierge, parce qu'elle est la mère de Dieu ont une certaine dignité infinie qui leur vient de Dieu le bien infini. Sous ce rapport il ne peut être créé rien de meilleur que l'humanité du Christ, que la béatitude créée, que la bienheureuse Vierge, tout comme il ne peut y avoir rien de meilleur que Dieu.

## QUESTION XXVI

### DE LA BÉATITUDE DIVINE

Après l'étude de ce qui concerne l'unité de l'essence divine, on doit en dernier lieu traiter de la béatitude divine.

Sur ce sujet quatre questions se posent : 1<sup>o</sup> La béatitude appartient-elle à Dieu? 2<sup>o</sup> Par quoi Dieu est-il heureux? 3<sup>o</sup> Est-il lui-même essentiellement la béatitude de chaque bienheureux? 4<sup>o</sup> Toute béatitude est-elle renfermée dans sa béatitude?

**Art. 1. — La béatitude appartient-elle à Dieu?**

La béatitude étant l'état d'une nature intellectuelle qui possède le bien parfait et jouit de cette possession appartient souverainement à Dieu.

**Art. 2. — Dieu est-il heureux par son intelligence?**

L'opération intellectuelle étant ce qu'il y a de plus parfait dans une nature intellectuelle, la béatitude d'une nature intellectuelle créée consiste dans l'intellection. Ceci s'applique à Dieu sous cette réserve que l'être et l'intellection en Dieu sont en réalité une seule et même chose dans laquelle notre raison établit une distinction.

**Art. 3. — Dieu est-il la béatitude de chaque bienheureux?**

Dieu est l'objet de la béatitude des bienheureux dont le bonheur consiste à voir Dieu. Mais, considérée comme l'acte intellectuel du bienheureux qui voit Dieu, la béatitude est quelque chose de créé.

**Art. 4. — Toute béatitude est-elle renfermée dans la béatitude de Dieu?**

Dieu puise le bonheur contemplatif dans le spectacle qu'il a de son être et des autres êtres. Il puise le bonheur actif dans le gouvernement du monde. La jouissance qu'il trouve en lui-même et dans ses œuvres lui tient lieu des plaisirs terrestres. Donc tout ce qui est désirable dans le bonheur vrai ou faux se trouve suréminemment dans la béatitude divine.



# TABLE DES MATIÈRES

## INTRODUCTION

	Pages
<b>I. — Vie et œuvres de saint Thomas d'Aquin . . . . .</b>	<b>9</b>
<b>II. — La pensée chrétienne en 1250. . . . .</b>	<b>10</b>
<i>La pensée chrétienne a deux guides . . . . .</i>	11
Augustin. . . . .	11
Aristote . . . . .	14
<i>Influences secondaires . . . . .</i>	22
<b>III. — La Somme théologique de saint Thomas . . . . .</b>	<b>24</b>
Place de saint Augustin dans la <i>Somme</i> . . . . .	25
Place d'Aristote dans la <i>Somme</i> . . . . .	26
L'argument du premier moteur . . . . .	28
L'argument de la contingence des êtres. . . . .	31
La distinction de l'essence et de l'existence. . . . .	32
L'argument des degrés de l'être. . . . .	33
Le principe d'individuation. . . . .	35
Autres autorités de la <i>Somme</i> . . . . .	36
<b>IV. — Vicissitudes du thomisme. . . . .</b>	<b>37</b>
Oppositions à l'intérieur de la scolastique (Saint Thomas est condamné). . . . .	37
Les controverses sur la grâce . . . . .	37
Oppositions à l'extérieur de la scolastique. . . . .	40
Le thomisme est aujourd'hui la philosophie officielle de l'Eglise . . . . .	41
<b>NOTE DE L'ÉDITEUR. . . . .</b>	<b>45</b>

## LA SOMME THÉOLOGIQUE

### PREMIÈRE PARTIE

#### DIEU

<b>PROLOGUE. . . . .</b>	<b>49</b>
--------------------------	-----------

#### Question I

##### *De la science sacrée.*

1. Est-il nécessaire qu'il y ait, en plus des disciplines philosophiques, une autre science? . . . . .	50
2. La science sacrée est-elle une science? . . . . .	52

3. La science sacrée est-elle une science unique? . . . . .	53
4. La science sacrée est-elle une science pratique? . . . . .	53
5. La science sacrée est-elle supérieure aux autres sciences? . . . . .	53
6. Cette science est-elle une sagesse? . . . . .	55
7. Dieu est-il l'objet de cette science? . . . . .	55
8. Cette science argumente-t-elle? . . . . .	55
9. La sainte Ecriture doit-elle user de métaphores? . . . . .	57
10. La sainte Ecriture a-t-elle dans le même passage plusieurs sens? . . . . .	57

## Question II

### *De l'existence de Dieu.*

1. L'existence de Dieu est-elle évidente? . . . . .	60
2. L'existence de Dieu peut-elle être démontrée? . . . . .	63
3. Dieu existe-t-il? . . . . .	64

## Question III

### *De la simplicité de Dieu.*

1. Dieu est-il un corps? . . . . .	69
2. Dieu est-il composé de forme et de matière? . . . . .	71
3. Dieu est-il la même chose que son essence ou sa nature? . . . . .	73
4. En Dieu l'essence est-elle identique à l'existence? . . . . .	74
5. Dieu appartient-il à un genre? . . . . .	76
6. Y a-t-il en Dieu des accidents? . . . . .	77
7. Dieu est-il absolument simple? . . . . .	77
8. Dieu entre-t-il dans la composition des autres êtres? . . . . .	78

## Question IV

### *De la perfection de Dieu.*

1. Dieu est-il parfait? . . . . .	81
2. Dieu a-t-il en lui les perfections de tous les êtres? . . . . .	82
3. Une créature peut-elle être semblable à Dieu? . . . . .	84

## Question V

### *Du bien en général.*

1. Le bien diffère-t-il réellement de l'être? . . . . .	87
2. Le bien est-il pour notre raison antérieur à l'être? . . . . .	87
3. Tout être est-il bon? . . . . .	87
4. Le bien a-t-il le caractère de cause finale? . . . . .	87
5. L'essence du bien consiste-t-elle dans la mesure, l'espèce et l'ordre? . . . . .	87
6. Le bien est-il convenablement divisé en utile, honnête et agréable? . . . . .	87

## Question VI

### *De la bonté de Dieu.*

1. Appartient-il à Dieu d'être le bien? . . . . .	88
2. Dieu est-il le souverain bien? . . . . .	89
3. Est-ce la propriété exclusive de Dieu d'être le bien par essence? . . . . .	91
4. Tous les êtres tiennent-ils leur bonté de la bonté divine? . . . . .	92



## Question VII

*De l'infinité de Dieu.*

1. Dieu est-il infini? . . . . .	94
2. Un autre être que Dieu peut-il être infini par essence? . . . . .	96
3. Peut-il y avoir un infini actuel en grandeur? . . . . .	97
4. L'infini peut-il être dans les êtres en raison de leur multitude? . . . . .	100

## Question VIII

*De l'existence de Dieu dans les êtres.*

1. Dieu est-il dans tous les êtres? . . . . .	102
2. Dieu est-il partout? . . . . .	104
3. Dieu est-il partout par son essence, sa présence et sa puissance? . . . . .	106
4. Etre partout est-il la propriété exclusive de Dieu? . . . . .	109

## Question IX

*De l'immuabilité de Dieu.*

1. Dieu est-il absolument immuable? . . . . .	109
2. L'immuabilité est-elle le privilège exclusif de Dieu? . . . . .	111

## Question X

*De l'éternité de Dieu.*

1. Définition de l'éternité . . . . .	114
2. Dieu est-il éternel? . . . . .	114
3. L'éternité est-elle la propriété exclusive de Dieu? . . . . .	114
4. L'éternité diffère-t-elle du temps? . . . . .	114
5. De la différence entre l' <i>ævum</i> et le temps . . . . .	114
6. Y a-t-il un seul <i>ævum</i> ? . . . . .	114

## Question XI

*De l'unité de Dieu.*

1. L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être? . . . . .	115
2. L'unité et le multiple sont-ils opposés l'un à l'autre? . . . . .	115
3. Dieu est-il unique? . . . . .	115
4. Dieu est-il souverainement unique? . . . . .	117

## Question XII

*Comment nous connaissons Dieu.*

1. Une intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu? . . . . .	117
2. Est-ce au moyen d'une image que l'intelligence créée voit l'essence de Dieu? . . . . .	120
3. L'essence de Dieu peut-elle être vue par les yeux du corps? . . . . .	122
4. Une intelligence créée peut-elle par ses forces naturelles voir l'essence divine? . . . . .	122
5. L'intelligence créée a-t-elle besoin d'une lumière créée pour voir l'essence de Dieu? . . . . .	125
6. Ceux qui voient l'essence de Dieu la voient-ils tous également? . . . . .	126

7. Ceux qui voient Dieu dans son essence le comprennent-ils? . . .	126
8. Ceux qui voient Dieu dans son essence voient-ils toutes choses en Dieu? . . .	126
9. Les choses vues en Dieu sont-elles vues par des images? . . .	127
10. Les choses vues en Dieu sont-elles vues simultanément? . . .	127
11. Peut-on dans cette vie voir l'essence de Dieu? . . .	127
12. Pouvons-nous par la raison naturelle connaître Dieu dans cette vie? . . .	129
13. La connaissance de Dieu par la grâce comparée à la connaissance par la raison . . .	131

### Question XIII

#### *Des noms de Dieu.*

1. Y a-t-il un nom qui soit applicable à Dieu? . . .	131
2. Y a-t-il des noms qui désignent ce qui appartient à la substance de Dieu? . . .	133
3. Y a-t-il quelque nom appliqué à Dieu dans le sens propre? . .	136
4. Les noms appliqués à Dieu sont-ils synonymes? . . .	137
5. Les noms appliqués à Dieu et aux créatures sont-ils univoques? .	137
6. Les noms sont-ils appliqués aux créatures avant de l'être à Dieu? . . .	140
7. Sur les noms qui expriment un rapport avec les créatures. . .	140
8. Le nom de Dieu est-il un nom de nature? . . .	140
9. Le nom de Dieu est-il communicable? . . .	141
10. Sur l'emploi du mot « Dieu » . . .	141
11. L'expression « Celui qui est » . . .	141
12. Emploi des propositions affirmatives sur Dieu. . .	141

### Question XIV

#### *De la science de Dieu.*

1. Y a-t-il en Dieu une science? . . .	142
2. Dieu se connaît-il lui-même? . . .	143
3. Dieu se comprend-il lui-même? . . .	144
4. Est-ce la substance divine qui connaît? . . .	144
5. Dieu connaît-il d'autres êtres que lui? . . .	144
6. Dieu connaît-il les êtres d'une connaissance distincte? . . .	144
7. La science de Dieu est-elle discursive? . . .	144
8. La science de Dieu est-elle la cause des êtres? . . .	144
9. Dieu connaît-il ce qui n'existe pas? . . .	144
10. Dieu connaît-il les maux? . . .	144
11. Dieu connaît-il chaque être en particulier? . . .	145
12. Dieu peut-il connaître les infinis? . . .	145
13. Dieu connaît-il les futurs contingents? . . .	147
14. Dieu connaît-il les propositions? . . .	151
15. La science de Dieu est-elle susceptible de varier? . . .	151
16. Dieu a-t-il des choses une science spéculative? . . .	151

### Question XV

#### *Des idées.*

1. Y a-t-il des idées? . . .	152
2. Y a-t-il plusieurs idées? . . .	153
3. Dieu a-t-il les idées de toutes les choses qu'il connaît? . . .	153

**Question XVI***De la vérité.*

1. La vérité n'existe-t-elle que dans l'intelligence? . . . . .	154
2. La vérité n'existe-t-elle que dans l'intelligence qui juge? . . . . .	154
3. Le vrai est-il identique à l'être? . . . . .	154
4. Le vrai et le bien . . . . .	154
5. Dieu est-il la vérité? . . . . .	154
6. La vérité et les êtres . . . . .	154
7. La vérité créée est-elle éternelle? . . . . .	155
8. La vérité est-elle immuable? . . . . .	155

**Question XVII***De la fausseté.*

1. Y a-t-il de la fausseté dans les êtres? . . . . .	155
2. Y a-t-il de la fausseté dans le sens? . . . . .	155
3. La fausseté est-elle dans l'intelligence? . . . . .	157
4. Le vrai et le faux sont-ils contraires? . . . . .	157

**Question XVIII***De la vie divine.*

1. Tous les êtres de la nature ont-ils la vie? . . . . .	158
2. La vie est-elle une opération? . . . . .	160
3. La vie convient-elle à Dieu? . . . . .	160
4. Tous les êtres sont-ils vie en Dieu? . . . . .	160

**Question XIX***De la volonté de Dieu.*

1. Y a-t-il en Dieu une volonté? . . . . .	160
2. Dieu veut-il des êtres autres que lui-même? . . . . .	161
3. Dieu veut-il nécessairement tout ce qu'il veut? . . . . .	162
4. La volonté divine est-elle la cause des êtres? . . . . .	163
5. Peut-on assigner une cause à la volonté divine? . . . . .	163
6. La volonté de Dieu est-elle toujours accomplie? . . . . .	163
7. La volonté de Dieu peut-elle varier? . . . . .	166
8. La volonté de Dieu rend-elle nécessaires les choses qu'elle veut? . . . . .	166
9. Dieu veut-il les maux? . . . . .	166
10. Dieu a-t-il le libre arbitre? . . . . .	169
11. Doit-on distinguer en Dieu une volonté de signe? . . . . .	169
12. Les cinq signes de la volonté divine . . . . .	169

**Question XX***De l'amour de Dieu.*

1. L'amour est-il en Dieu? . . . . .	169
2. Dieu aime-t-il tous les êtres? . . . . .	170
3. Dieu aime-t-il également tous les êtres? . . . . .	172
4. Dieu aime-t-il toujours davantage les êtres les meilleurs? . . . . .	172

**Question XXI***De la justice et de la miséricorde de Dieu.*

1. La justice est-elle en Dieu? . . . . .	172
2. La justice de Dieu est-elle la vérité? . . . . .	175
3. La miséricorde appartient-elle à Dieu? . . . . .	175
4. Y a-t-il miséricorde et justice dans toutes les œuvres de Dieu? . . . . .	175

**Question XXII***De la providence de Dieu.*

1. La providence appartient-elle à Dieu? . . . . .	176
2. Tous les êtres sont-ils soumis à la divine providence? . . . . .	178
3. Dieu exerce-t-il sa providence sur tous les êtres immédiatement? . . . . .	183
4. La providence rend-elle nécessaires les choses qu'elle a prévues? . . . . .	183

**Question XXIII***De la prédestination.*

1. Les hommes sont-ils prédestinés par Dieu? . . . . .	183
2. La prédestination met-elle quelque chose dans le prédestiné? . . . . .	186
3. Dieu réprouve-t-il quelqu'un? . . . . .	186
4. Les prédestinés sont-ils choisis par Dieu? . . . . .	188
5. La prévision des mérites est-elle la cause de la prédestination? . . . . .	190
6. La prédestination est-elle certaine? . . . . .	195
7. Le nombre des prédestinés est-il fixé définitivement? . . . . .	197
8. La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints? . . . . .	200

**Question XXIV***Du livre de vie.*

1. Le livre de vie est-il la même chose que la prédestination? . . . . .	200
2. Le livre de vie ne s'entend-il que de la vie glorieuse des prédestinés? . . . . .	200
3. Peut-on être effacé du livre de vie? . . . . .	200

**Question XXV***De la puissance divine.*

1. Dieu a-t-il de la puissance? . . . . .	201
2. La puissance de Dieu est-elle infinie? . . . . .	201
3. Dieu est-il tout-puissant? . . . . .	203
4. Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas existé? . . . . .	206
5. Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas? . . . . .	206
6. Dieu peut-il faire des choses meilleures que celles qu'il a faites? . . . . .	206

## Question XXVI

*De la béatitude divine.*

1. La béatitude appartient-elle à Dieu? . . . . .	209
2. Dieu est-il heureux par son intelligence? . . . . .	209
3. Dieu est-il la béatitude de chaque bienheureux? . . . . .	209
4. Toute béatitude est-elle renfermée dans la béatitude de Dieu? .	209





CE VOLUME  
LE PREMIER DE LA COLLECTION  
*LES TEXTES DU CHRISTIANISME*  
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER  
POUR LES ÉDITIONS RIEDER  
PAR FLOCH A MAYENNE  
EN AVRIL M.CM.XXVII















## CHRISTIANISME

Collection de volumes in-16. — Extrait du Catalogue.

H. DELAFOSSE. — *LE QUATRIÈME ÉVANGILE. Traduction nouvelle avec introduction et notes.*

A. LOISY. — *LES ACTES DES APOTRES. Traduction nouvelle avec introduction et notes.*

L. COULANGE. — *LA VIERGE MARIE.*

M. DE UNAMUNO. — *L'AGONIE DU CHRISTIANISME. Traduit sur le texte espagnol inédit par J. Cassou.*

J. POMMIER. — *LA PENSÉE RELIGIEUSE DE RENAN.*

H. DELAFOSSE. — *LES ÉCRITS DE SAINT PAUL. I. L'ÉPITRE AUX ROMAINS. Traduction nouvelle avec introduction et notes.*

F. SARTIAUX. — *FOI ET SCIENCE AU MOYEN AGE.*

V. NORMAND. — *LA CONFES-  
SION.*

H. DELAFOSSE. — *LES ÉCRITS DE SAINT PAUL. II. LA PREMIÈRE ÉPITRE AUX CORINTHIENS.*

E. BUONAIUTI. — *LE MODERNISME CATHOLIQUE.*

A. BAYET. — *LES MORALES DE L'ÉVANGILE (A paraître).*

H. DELAFOSSE. — *LES ÉCRITS DE SAINT PAUL. III. LA SECONDE ÉPITRE AUX CORINTHIENS (A paraître).*

L. COULANGE. — *LA MESSE (A paraître).*

H. DELAFOSSE. — *LES ÉCRITS DE SAINT PAUL. IV. LES ÉPÎTRES AUX THESSALONI-  
CIENS (A paraître).*

LES ÉDITIONS RIEDER

Prix : 25 fr.







ct



C0-AUB-694